El evento

Martin
Heidegger

Traducción
Dina V. Picotti C.

ELHILODARIADNA

Biblioteca Internacional
Martin Heidegger

Colección
El camino hacia el *Otro pensar*

Dirigida por Rogelio Fernández Couto

Martin Heidegger

Edición de obras completas

Sección III: Tratados no publicados
Conferencias – Pensamientos

Tomo 71

El evento

Martin Heidegger

El evento

Traducción Dina V. Picotti C.



ELHILODARIADNA

Biblioteca Internacional
Martin Heidegger

Título del original alemán: *Das Ereignis*

J. E. Uriburu 1345 Piso 1° - Ciudad Autónoma de Buenos Aires
T. (+54 11) 4822-4690 / fcpa@fcpa.org.ar

Cabello 3791 Piso 2° Oficina M - Ciudad Autónoma de Buenos Aires
T. (+54 11) 4802-2266 / info@elhilodeariadna.org

Traducción: Dina V. Picotti C.
Coordinación editorial: Leandro Pinkler, María Soledad Costantini, Facundo De Falco y Carla Scarpatti
Dirección de arte: María Soledad Costantini y Juan Pablo Tredicce
Diseño editorial y de tapa: Daniela Coduto
Corrección: Nicolás Gelormini

Heidegger, Martín
El evento / Martín Heidegger. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : El Hilo de Ariadna, 2016.
416 p. ; 22x16 cm.

Traducción de: Dina V. Picotti C.
ISBN 978-987-3761-22-5

1. Filosofía General. I. Picotti C., Dina V., trad. II. Título.
CDD 190

Índice

IV. El reponerse

V. El evento
El léxico de su esencia

VI. El evento

VII. El evento y la esencia humana

VIII. El ser [*seyn*]-ahí

A. El hombre según la historia del ser [*Seyn*]
y el ser [*seyn*]-ahí (la instancia)

B. El ser [*seyn*]-ahí
El espacio-tiempo
Ser-ahí y "reflexión"
Instancia y la disposición

C. Disposición y ser-ahí
El dolor de la cuestionabilidad del ser [*Seyn*]

IX. El otro comienzo

X. Indicaciones del evento

A. La resolución de la diferencia (de la diferenciación)
La experiencia como el dolor "de" la despedida

B. El comienzo y la atención

C. El dicho del comienzo

D. Pensar y conocer
Pensar y poetizar

G. "Observaciones" e "interpretación"

a. El pensar acerca de Hölderlin. "Interpretación"

b. "Observaciones" e "interpretación"

Nota a la edición castellana

Para nuestra editorial es de gran significación ofrecer la traducción de *El evento.* Como nos dice su editor alemán, el profesor de la Universidad de Friburgo Friedrich-Wilhelm von Herrmann: "En medio de la serie de siete grandes tratados según la historia del ser [Seyn], que se inaugura con los *Aportes a la filosofía* (*Acerca del evento*) (GA 65), aparece aquí de las obras póstumas de Martín Heidegger como tomo 71 de la edición de obras completas (GA) el sexto tratado con el título *El evento* [*Das Ereignis*]. Entre ambos textos se encuentran los tratados también ya publicados *Meditación* (GA 66), *La superación de la metafísica* (GA 67), *La historia del ser* [*Seyn*] (GA 69) y *Sobre el comienzo* (GA 70). Sólo falta aún la publicación del séptimo tratado *Las sendas del comienzo* (GA 72). Por cierto, todos los tratados según la historia del ser en cuanto evento tratan acerca del evento, pero el sexto tratado, que ahora alcanza la publicación, lleva ex profeso el título *El evento.* En ello se expresa su especial rango. Su construcción interna se articula en once partes o capítulos y en 386 parágrafos."

Desde la serena escucha, Heidegger al menos se ha puesto en camino de un "otro comienzo", dejando la filosofía y proponiendo una nueva tarea del pensar.

Sólo desde el abandono de la metafísica puede entenderse el *Ereignis* para situarse en la posibilidad del "otro comienzo".

La traducción de este tratado estuvo a cargo de la Dra. Dina V. Picotti C. Habría que pensar la tarea del traductor a la luz del texto

De camino al habla, porque allí está pensada la esencia de la lengua como no comunicativa, no expresiva. Siempre se pierden cosas en la traducción: cuantas más metáforas hay en una frase, más pérdidas hay en la traducción. Cuando realizamos una traducción, abandonamos el potencial de la otra lengua, su contexto latente. Una palabra traducida se ha deshecho de gran parte de las resonancias sintagmáticas y paradigmáticas que tenía en la lengua de origen. Sin embargo, eso que perdimos nunca estuvo a nuestra disposición, nunca lo poseímos.

Ahora, si uno sigue con atención las traducciones de los diferentes tratados que lleva realizadas la Dra. Dina V. Picotti C. en nuestra editorial, ve que lo que se pone en juego es *la relación de la traducción y de la verdad*, es la aparición, como dice Hölderlin, de un concepto de *verdad de la traducción* que ya no es el de *adecuación* a la fachada inmóvil, podría decirse, del original.

El profesor Leandro Pinkler tuvo a cargo la revisión de los términos griegos con la colaboración de Agustín Brousson.

El trabajo de corrección fue realizado por Nicolás Gelormini. Por último, no queremos dejar de mencionar la valiosa colaboración de Martín Valiente Arrechea, Luis Barbieri, Said Martínez Grecco y Carolina Hirmbruchner.

Nuestro agradecimiento al administrador de las obras póstumas Dr. Hermann Heidegger.

Dr. Rogelio Fernández Couto
Biblioteca Internacional Martin Heidegger

Prefacios

I

καὶ τίς πρὸς ἀνδρὸς μὴ βλέποντος ἄρκεσις; 3
ὅσ' ἂν λέγωμεν πάνθ' ὁρῶντα λέξομεν.

Sófocles, Edipo en Colona, verso 73 y sig.

¿Y cuál es pues la garantía de un hombre que no puede mirar?

Lo que también deseamos decir, diciendo todo vemos.

ἄρκεσις	"garantía" – lo que él ofrece en sostén firme.
βλέπειν	"mirar" – tener la vista del ente, de las cosas y acontecimientos. En todo ello se equivoca este hombre. Es ciego para el ente.
ὁρᾶν	"ver" – tener el ojo para el "ser" – el destino – la verdad del ente. Este ver es la vista del dolor de la experiencia. El poder sufrir hasta el sufrimiento de la plena ocultación de la salida.

*

Esta "pre-sentación" no describe ni informa; no es "sistema" ni "aforismo". Sólo en apariencia es "pre-sentación". Es un intento de la palabra que responde, funda; el dicho de la resolución; pero una marcha en un camino de bosque.

Transformar todo desde los *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)* en este dicho.

*

El destino del ser [*Seyn*] *pasa por alto a los pensadores*

Bajo cada una de las palabras fundamentales se dice lo mismo, el evento. Su sucesión está determinada desde la esencia de la resolución, a cuya instancia el dicho tal vez haya sido a veces transferido.

Las palabras fundamentales son huellas que en un círculo inmenso en torno al evento conducen a un ámbito que está por encima de toda cercanía y por lo tanto es desconocido para todo representar inmediato.

Cada palabra responde a la re-ivindicación del *viraje*: que la verdad del ser [*Seyn*] se esencia en el ser [*Seyn*] de la verdad.

El anillo del viraje indica el sobreponerse del comenzar [*Anfängnis*].

4 El pensar de la historia del ser [*Seyn*] funda al a-bismo, en tanto encarece en la ver-dad del comienzo y así cambia a la palabra.

*

La ensambladura [*Fügung*] del ser [*Seyn*] en el evento al comienzo.

La competencia [*Fug*] es el ensamblaje [*Gefüge*] y el ensamblarse [*sich fügen*] a la vez.

El ensamble [*Fuge*] del ser [*Seyn*] es el uno y el otro desde la competencia [*Fug*][1] del comienzo.

*

---

1 Como es frecuente en el autor, una familia de palabras, aquí sobre el verbo raíz 'fügen', 'unir', 'ensamblar', despliega un contexto de sentido: 'Fug', 'Fuge', 'Fügung', 'Gefüge', que traducimos por 'competencia', 'ensamble', 'ensambladura', 'ensamblaje'.

No sólo a través del universo
sino a través del todo del ser [*Seynsall*]
en el evento
al comienzo
pero nunca en el comienzo
pensando ensamblándose
ensamblando pensar – resolver la diferencia en la despedida.

La presentación precede y vuelve y sigue al viraje y es en el eco de resonancia y consonancia.

*

Acerca de los *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)*

1. La presentación es en algunos puntos demasiado escolar

2. El pensar sigue al apoyo autorizado sólo escolarmente en la diferenciación de la "pregunta fundamental" y la "pregunta conductora" al interior de la "pregunta por el ser". Esta misma es tomada aún más bien en el estilo de la metafísica, en lugar de ser pensada en el modo de la historia ya concebida del ser.

3. Conforme a ello también "el comienzo" ha sido tomado aún a partir de la realización de los pensadores y no en su unidad esencial con el evento.

4. Junto con ello el evento no recibe todavía el esenciarse puramente inicial del abismo, en el que se prepara el advenimiento del ente y la decisión sobre lo divino y esencia humana.

El pensamiento del último* dios es aún impensable. 5

• Antiguo [*einstigen*]

5. El ser-ahí ha sido pensado por cierto esencialmente desde el evento, pero no obstante demasiado unilateralmente en relación con el hombre.

6. La esencia humana todavía no suficientemente histórica.

I. El primer comienzo

A. El primer comienzo 9

ΑΛΗΘΕΙΑ

cfr. *La historia del ser* [Seyn] [GA 69]
cfr. *La superación de la metafísica* [GA 67]
cfr. *Meditación* [GA 66]
cfr. *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)* [GA 65]
cfr. Conferencia acerca de la verdad 1930: *Acerca de la esencia de la verdad* [GA 80]
cfr. *Ser y tiempo* [GA 2]

cfr. Cursos:

Semestre de invierno 1931/32: *Acerca de la esencia de la verdad. Sobre la alegoría de la caverna de Platón y el Teeteto* [GA 34]
Semestre de verano 1932: *El comienzo de la filosofía occidental (Anaximandro y Parménides)* [GA 35]
Semestre de invierno 1934/35: *Himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"* [GA 39]
Semestre de verano 1935: *Introducción a la metafísica* [GA 40]
Semestre de verano 1936: *Schelling: Acerca de la esencia de la libertad humana* (1809) [GA 42]
Semestre de invierno 1937/38: *Verdad: Cuestiones fundamentales de la filosofía. "Problemas" escogidos de "Lógica"* [GA 45]

1. El primer comienzo

La Ἀλήθεια se esencia como el comienzo.

La ver-dad[2] [*Wahr-heit*] es la verdad del ser.

La verdad es "la diosa" θεά.

Su casa está bien redondeada, no cerrada, nunca corazón (estremeciente) cambiante, sino desocultante traslucir de todo. La Ἀλήθεια es inicialmente primero la oculta – la *ver-dad*: la ocultante salvaguardia de lo aclarado – abierto, el otorgamiento del surgimiento, la admisión del esenciarse. *La verdad es la esencia del ser.*

*

El ente		*Ἀλήθεια*	(primer comienzo)
Ser	– *verdad*		
Verdad	– ser		
	viraje	*la ver-dad*	(otro comienzo)
	evento		
	comienzo		
	di-ferencia		
	resolución		

"Ser" "es" ya en el arrebato [*Entwindung*] (y a saber se esencia en el incognoscible arrebato). *El reponerse* [Verwindung] *del ser.*

Por cierto, por de pronto resultará difícil desistir del reponerse del ser [*Seyn*] y a la vez experimentar "más entitativamente" la verdad de lo que podría hacerlo una interpretación cognoscitiva de su esencia.

---

2 Traducimos '*Wahr-heit*' por 'ver-dad', aunque no haya correspondencia etimológica en castellano como en otros casos, para reproducir el recurso del autor de separar el prefijo a fin de acentuar aquí la relación de la palabra con '*wahren*', 'guardar', 'preservar', que tiene que ver con la concepción de la verdad humana como guarda de la verdad del ser.

2. Ἀλήθεια – ἰδέα

La desocultación; ¿cuándo y dónde es y acontece esto? Podemos preguntar así, cuando sabemos que Ἀλήθεια es el ser mismo, pero ἔστιν γὰρ εἶναι – sin embargo ciertamente en ello reside que el ser mismo esencia [*erwest*] el espacio-tiempo, sin poder nunca ser constatado en ello por una indicación de lugar.

Pero ¿no deviene permanentemente inevitable la pregunta: cómo pues la ἀλήθεια es acogida y guardada? Ciertamente – sólo que esta acogida (esenciarse del hombre como νοῦς) no es precisamente la fundación de la Ἀλήθεια, que sólo se esencia en su propia inicialidad, es decir inicialmente. Por ello la experiencia de lo inicial es decisiva, pero a la vez la renuncia a un explicar o cobijar en un lugar. Todo ello sólo impulsa al preguntar, porque pensamos a partir del ente y aún somos bastante poco capaces de satisfacer al ser, al que siguiendo la nominación, sin embargo a la vez tomamos y buscamos como un "objeto".

Pero ¿no es entonces la ἰδέα, la apariencia, lo mismo que la 11
ἀλήθεια? Sí y no. En ella todavía la esencia de lo que surge, pero a la vez la acogida del mirar, a través de lo cual la ἰδέα misma deviene *aquello a lo cual* un dirigir se dirige. Pero a través de ello en primer lugar no se introduce nada de "sujeto" y subjetivo. Sólo esto es esencial: que la inocultación se somete al yugo de la ἰδέα y, esto es, del mirar; pero en ello el mirar no sienta ni crea la ἰδέα misma sino que la percibe.

Sólo que ello parece ya haber sido dicho en la proposición de Parménides, en la que por cierto el νοεῖν ya es nombrado en su pertenencia al ser. ¿No es aquí el εἶναι ya νοούμενον, por lo tanto ἰδέα? Justamente no – justamente este paso se encuentra lejos, sino νοεῖν y εἶναι son nombrados en la pertenencia a la ἀλήθεια. Y ello es esencialmente diferente a la sumisión de ἀλήθεια y νοῦς al yugo de la ἰδέα.

Pero la ἰδέα como ἀγαθόν se mueve en el circuito del posibilitamiento y con ello de la explicación – del condicionar – del producir – αἴτιον; αἴτιον es ἀρχή. Pero la ἀρχή no es inicialmente αἴτιον.

Con el paso al ἀγαθόν el ser deviene ente, el máximo ente, *de modo* que causa al ser – no deviene el ser que es inicial.

No es lo mismo: el ente en el sentido más elevado (máximo ente) y lo que como el puro ser nunca es un ente y entonces justamente por ello resulta el puro esenciarse y "es" inicial y únicamente – más inicialmente que ese ἔστιν del εἶναι en Parménides.

Pero entonces y ante todo tenemos que considerar: Ἀλήθεια es la desocultación del ocultamiento y se esencia en sí en lo a-bismal y enigmático – y esto no es sólo una barrera, que se presenta al asir humano, sino que el a-bismamiento es el esenciarse mismo – el comenzar.

Sin embargo queda aún la pregunta de la referencia a la Ἀλήθεια y al comienzo mismo – en el primer comienzo indeterminado, en el otro comienzo: el ser-ahí.

12 *3. El extravío*

es la extrema inesencia de la verdad.

4. *Ἀλήθεια (Platón)*

En los pseudoplatónicos ὅροι (definiciones):

413 c 6 sq.

Ἀλήθεια ἕξις ἐν καταφάσει καὶ ἀποφάσει· ἐπιστήμη ἀληθῶν.

Inocultación – comportarse [*Gehaben*] en el asentir y rehusar. *"Conocimiento" de* algo inoculto.

413 c 4 sq.

Πίστις ὑπόληψις ὀρθὴ τοῦ οὕτως ἔχειν ὡς αὐτῷ φαίνεται· βεβαιότης ἤθους.

Fe, la verdadera anticipación, de que algo se conduce como a uno se le muestra. Firmeza de la actitud.

5. *ἕν desde οὐσία*

respectivamente desde el fundamento y como el fundamento.

¿Qué tipo de 'unidad'?

Cfr Kant, unidad del estar junto Crít. de la r. p. V.B § 16

"Junto" – παρά.

"estar" – στάσις.

[*ständlich*] constante-

"permanente" – ἀεί.

6. *Verdad y ser entre los griegos*
(dicho y no dicho)

(cfr. S.S. 42. P. 34 y sig)[*]

Al pensar desde lo no dicho y *oculto* no contradice la experiencia del ser como φύσις.

Pero la οὐσία – aquí también ya el inicio de la destrucción de la ἀλήθεια.

7. *ἀ-λήθεια* 13

En la ἀλήθεια está conservada la esencia de lo griego. Cómo no debía también acaecer esta custodia en la esencia de la verdad, que un pueblo tal podía experimentar. La ἀλήθεια –lo inoculto– dice que lo

[*] *Himno de Hölderlin "El Ister"*. Curso del semestre de verano en Freiburg 1942 [GA 53. Edit. por Walter Biemel, 1984, p. 130 y sigs.] .

verdadero no es la verdad; la verdad como verdad contiene también y precisamente lo oculto, antes bien el ocultamiento de lo oculto, que sólo deja surgir una medida de la desocultación en ésta.

Aquí se oculta esa determinación del pensar inicial, que desde un comienzo está dispuesto al reconocimiento de lo incompatible y excluyente, en lo que sospecha su unidad como el fundamento, sin poderlo sin embargo experimentar en un preguntar (¡a esencia del ἕν!).

En esta doble esencia de la ἀλήθεια es por abrigar el ὄν y μὴ ὄν y su referencia; aquí está el fundamento para el ἕν – πάντα (Heráclito B 50), la ἁρμονία ἀφανής (B 54), τὸ ἀντίξουν συμφέρον (B 8), el σημαίνειν (B 93), lo que casi siempre es pensado modernamente y a partir de la conciencia, es d. dialécticamente, y con ello también malinterpretado.

8. Ἀλήθεια y "espacio y tiempo"
Espacio y el representar y pensar espacial

(cfr. por ej. la esencia del recuerdo [*An-denken*][3] de *lo sido*)

Se dice que empleamos por doquier representaciones espaciales también en el circuito "espiritual" aespacial e inespacial.

En verdad no empleamos algo espacial, sino que reconocemos no sólo lo así llamado meramente espacial como un oscurecimiento y desesencialización de lo abierto alumbrado – de lo extático de la

3 Dado que tanto 'Andenken' como 'Erinnerung' son traducibles por 'recuerdo', pero son palabras que por su composición difieren, en tanto la primera remite a 'pensar en' y la segunda a 'interiorización', agregamos entre corchetes la palabra alemana.

verdad del ser [*Seyn*][4], que no puede ser captado a través del tiempo habitual ni a través de la encarrilada representación espacial.

En verdad este no conocimiento de la esencia de espacio y tiempo es muy antiguo y casi inicial, porque el esenciarse de la verdad en su comienzo tenía que permanecer infundada. Por ello también en el 14
explicar llegaron lugar y tiempo a primera opción y desde la época de la metafísica moderna "la naturaleza" fue enteramente desprendida de la φύσις y transformada en la objetividad de un modo de representación o en lo así llamado "biológico" en el modo de representación del igualmente vago y confuso vivenciar de la corriente de la vida.

En el suelto desatino de este representar es inalcanzable la experiencia inicial del ser [*Seyn*].

9. Ἀλήθεια y el primer comienzo (φύσις)

Lo esenciante en el primer comienzo, lo más inicial suyo es la ἀλήθεια.

Anaximandro: ταὐτά – ἄπειρον

Heráclito φιλεῖν *κρύπτεσθαι* – éste más esenciante que φύσις misma

τὸ μὴ δῦνον ποτε

Parménides: Ἀλήθεια — τὸ γὰρ αὐτό
δόξα – φύσις

Y justamente esto, que Ἀλήθεια sea el comienzo y así el esenciarse del ser y *lo más extraño,* pues "verdad" desde hace mucho tiempo reinterpretada (desde Platón, pero a través de la infundación en el primer comienzo dada como el pro-greso).

---

4 Especificamos entre corchetes 'Seyn' con respecto a la palabra ser cuando el autor la emplea para distinguir el sentido originario acaeciente del mismo del concepto metafísico de ser, 'Sein'.

Por ello el recordar [*erinnern*] tiene que intentar hallar el primer apoyo para la inicialidad del ser primero en la φύσις y tan sólo entonces sacarla de la malinterpretación vigente. Sólo que aquí consiste el peligro de que ahora la φύσις sea por su parte planteada como el comienzo y la ἀλήθεια sólo le sea adjudicada. Más originaria es únicamente la ἀλήθεια misma.

Tan pronto como la interpretación de la φύσις sea suficientemente desplegada, tan pronto también como la esencia de la "verdad" sea regresada de la adaequatio a la inocultación como esenciarse del ente (en primer lugar), tan pronto como φύσις y ἀλήθεια sean liberadas de las cadenas de la metafísica, pero ante todo tan pronto como sea concebida la inicialidad del comienzo y su historicidad, podrá osarse a nombrar la Ἀλήθεια como la esencia inicial del primer comienzo.

Pero de ello resulta entonces nuevamente la necesidad de pensar la φύσις desde el fundamento esencial de la Ἀλήθεια en el sentido de una ya determinada ἀλήθεια, es decir, de la δόξα en el *sentido esencial* del aparecer, del *provenir.*

φύσις deviene entonces el origen esencial de la ἰδέα; pero a su vez con el deshacerse del dicho esencial del ser en la ἰδέα, la φύσις deviene la determinación de un ámbito aún más cercano y es d. más estable y a la vez cambiante: de la "naturaleza".

10. ἀ-λήθεια

(su oculto esenciarse es: la ocultación como (evento))

(cfr. Acerca del comienzo)

Demasiado hemos olvidado hasta ahora que en la ἀλήθεια el λανθάνειν, el *ocultar* es lo "*positivo*". El α- parece llevar a lo libre y volver superflua la meditación sobre el λανθάνειν.

Así es en el primer comienzo y por cierto necesariamente y ¿por qué? Porque el surgimiento, la desocultación, *da por primera vez lo*

abierto y éste *por* primera vez la sobreabundancia – no obstante φύσις. Heráclito (cfr. Aristóteles Física B 1). *La ἀ-λήθεια no algo diferente al ser, sino la inicialidad del comienzo.*

11. En el primer comienzo

Inocultación es experimentada (φύσις).
Ocultación es experimentada (φύσις).
Φύσις el surgente retroceso como estabilización en el presenciarse (“ser” como devenir).
Pero esenciarse de la φύσις es la ἀλήθεια.

Pero inocultación y ocultación no son interrogados en su fundamento.

Ellos se esencian como lo primero, como ἀρχή.

Por ello lo inoculto mismo tiene que llegar a primacía y con ello lo que así se abre-paso al circuito del percibir.

Lo inoculto *en* la perceptibilidad (Parménides: ταὐτόν), lo inoculto en su visibilidad (ἰδέα), la visibilidad como estabilización del 16
presenciarse (ἐνέργεια).

A la vez: la primacía del ente mismo en el desplazamiento a αἰτία.

Con ello: ἀλήθεια dejada atrás en el olvido.

12. La verdad y lo verdadero

Lo verdadero – quiere decir lo fundado y experimentado cada vez en la misma no reconocida esencia de lo verdadero, de la verdad, es siempre *lo mismo,* en tanto constituye la referencia al “ente” y hace permanecer en ella.

La verdad, por el contrario, el esenciarse de lo verdadero, es a veces, aunque bastante insólitamente, respectivamente diferente. Y este ser diferente surge de la riqueza del mismo ser [*Seyn*].

13. Inocultación

ha sido arrancada de una ocultación y ocultamiento. ¿Tiene que ser una lucha? (Cfr. Heráclito: πόλεμος). Según el modo y originariedad en que se pregunta por la ocultación y su pertenencia al ser [*Seyn*], o sea por éste, según la inicialidad de la disposición y transferencia al ser [*Seyn*], desde la cual tan sólo surge el preguntar, también puede ser pensada la *in*-ocultación y la esencia del *in.*

El "in" es el signo del modo del inicial acaecimiento del claro del ser [Seyn] y de la interpretación y captación conceptual que de allí siguen.

Con la mera mención del nombre "inocultación" no se ha hecho nada; ni siquiera los intentos, en esto por pensarlo "griegamente", traen aquí a lo esencial.

14. φύσις – ἀλήθεια – ser [*Seyn*]

Que con la interpretación platónica del ser como ἰδέα la esencia
17 de la ἀλήθεια fue llevada a lo indeciso es *también* una decisión; sí, hasta la decisión a la que debía ser destinada la mayor fuerza en el curso vigente de la "historia" de la "verdad".

A través de esta decisión a la indecisión y esto es decir aquí de inmediato a la indecidibilidad del ya inalcanzable comienzo esencial de la esencia de la verdad, surge una "época" en la historia del ser. El ser oculta su esencia después del surgimiento primero inicial; la ocultación hace llegar ahora acaso el abandono del ser del ente en la figura de la entidad como maquinación en el ser, es decir, al "poder". El "ἀγαθόν", el "bien", "es" su esencia: el "mal".

15. *Ἀ-λήθεια y lo abierto*

El concepto según la historia del ser [*Seyn*] de lo "abierto" es la determinación del iniciado comienzo, es decir, de la desocultación.

Lo abierto y su apertura es carácter esencial del ser y puede llegar a la experiencia sólo en el saber inicial. En tanto sólo el hombre histórico se esencia en referencia al ser del ente, su percibir, es decir, la percepción asumida por el hombre, ha sido aplicada a la desocultación. Sólo el hombre percibe algo abierto. Sin el detenerse de la rigurosa referencia entre ἀλήθεια y apertura nunca se puede pensar de modo esencialmente justo la esencia según la historia del ser [*Seyn*] de lo abierto. Sólo en el preguntar por el esenciarse del ser [*Seyn*] alcanza el pensar al concepto así determinado de lo "abierto".

Sólo donde [se da] este abierto, allí hay "mundo" como ensamble de lo abierto (verdad) del ente fundado con instancia.

El *ente* es sólo *posible* ob-jeto [*Gegen-stand*] y objeto [*Objekt*] (ἀντί) enfrente, porque se esencia en lo abierto del ser. Precisamente donde hay un "enfrente", allí se esencia algo más originario, el claro *del entretanto* [*Inzwischen*]. Y justamente este abierto es rehusado a planta y animal y a todo solo viviente. Desde luego, justamente donde el ente ha devenido objetivo, éste sólo acontecido, porque a la vez el ser del ente ya no es valorado en esencia sino aún tenido por puramente decidido, es justamente como lo cierto, plegado en la "reflexión" y así sujetado asegurado. Esta no valoración del ser es 18
en el modo del olvido del ser un modo propio de la verdad del ente, que atestigua tanto más el esenciarse del ser y es decir, el desocultamiento de lo abierto.

El hombre –metafísicamente determinado– es *animal rationale*, y la *ratio* es reflexiva: *el hombre el "vuelto"* y así precisamente vuelto al ente, por lo que éste sólo puede ser objeto.

Pero este "reflexionado" es el hombre moderno. Y el volverse procede del esenciarse y la historia del mismo ser. Pero lo no falseado de este volverse nunca es la esencia del mero "animal" – por el contrario: lo no falseado es el pertenecer al comienzo, pertenencia

que es acaecida sólo desde la inicialidad. Pero aquí se esencia des-ocultación como el comienzo. Y de todo ello toda animalidad está siempre excluida.

(Una terrible mala interpretación de *Ser y tiempo* tiene lugar cuando en una comparación historiográfica habitual, por ej. la octava elegía de Rilke se relaciona con ello. Esta elegía atestigua lo más fuertemente la mera modernidad de este poeta, así como "el ángel" muestra la posición fundamental en la metafísica. El hombre es para Rilke "interioridad", el encerrado sujeto, espacio interior, en el que todo ha de transformarse.

Además la imposible interpretación de la esencia animal. Rilke toma como lo esencial a la mera cohibición en lo carente de ser; a lo que es fuera de apertura y cierre, toma como lo abierto. Al interés por el entorno toma como vista a lo abierto. Imposibilidades y pensamiento psicoanalítico).

16. Verdad y ser [*Seyn*]
(Historia)

¿Hasta qué punto verdad es inocultación? (Cfr. ΑΛΗΘΕΙΑ)* Porque perteneciente al ser y éste presenciarse como surgimiento.

19 ¿Pero hasta qué punto inocultación es desocultación? Porque pertenece al claro y claro nombra a la esencia más inicial del ser [*Seyn*]: el evento-apropiador.

¿Hasta qué punto entonces desocultación es historia? Porque el claro del ser [*Seyn*] cumple la esencia de la historia, que procede del evento-apropiador y como tal decide respectivamente la esencia de la verdad y con tal decisión dura un "tiempo" y funda "épocas", que

* [Será publicado en GA 73].

se esencian ocultamente y están separadas como las épocas de la historia "mundial".

¿Hasta qué punto historia es esenciarse del ser [*Seyn*]? Porque tan sólo historia divide mundo y tierra y deja surgir a lo que antiguamente dio su nombre al surgir mismo, la φύσις, pero ahora indecisa y sin medida y derecho vacila entre la reivindicación de ser el ente en totalidad y su negación. (Naturaleza como lo "elemental").

17. ΑΛΗΘΕΙΑ

Lo que el ente es (φύσις) ha sido decidido para los griegos a través de que la inocultación pertenece al ser.

Ser es *surgir a lo inoculto,* surgente esenciarse de lo inoculto.

Por ello visibilidad
por ello ἰδέα
por ello οὐσία *esenciarse*
por ello ἐντελέχεια.

18. *"Verdad" y ser* [*Seyn*]

¿De dónde y cómo y por qué in-ocultación? Porque ser φύσις y *en ello* ἀλήθεια. (Viceversa: que ἀλήθεια pertenezca a φύσις, ¿qué dice sobre el ser [*Seyn*]?)

¿De dónde, cómo y por qué entonces antes ocultación? ¿Qué acaece aquí? *Antes* de que este y ese ente "sean". ¿Por qué φύσις? *¿Si* adecuado tal preguntar?

¿Por qué permanecemos en el extravío y fuera de lo por preguntar
aquí, mientras consideramos sólo la entidad del ente y tenemos por 20
decidida la esencia del hombre y la esencia de la verdad?

Porque así nunca puede saberse el *ser-ahí*; pero porque el ser-ahí es la primicia acaecida del ser [*Seyn*].

El ser-ahí carga el a-bismo.

19. Acerca de la pregunta por la verdad

Verdad como *convenientia*: acuerdo del representar con el ente. ¿Hasta qué punto es sólo el juicio capaz de concordancia y en tal modo “portador” del ser verdadero? ¿Qué mienta “juicio” – enunciado – proposición (*reivindicar algo como algo*)? ¿De dónde surge esto?
¿Cómo sería el origen desde el ser-ahí? Re-presentar: presentificar [*Gegenwärtigen*] algo *como* algo.

20. El instante de la fijación

Donde la ἰδέα fija la ἀλήθεια. El ante qué para esto.

Tal vez ἀλήθεια ya indicada en ἰδέα – en γιγνωσκόμενον.

Cfr. ¡*δόξα*! – el mostrarse } en Parménides
cfr. νοεῖν –

¿y *Heráclito*?

De Anaximandro nada, el comienzo oscuro. La mera seña de lo abismal de la inicialidad.

21. ἀλήθεια – ἰδέα

Cómo ἀλήθεια de inmediato es limitada a ὄν γιγνωσκόμενον y *por tanto* entonces excedida *por ἰδέα* – ἀγαθόν, incluido en el ὀρθότης: primer grado de la re-presentatividad.

22. Verdad y ser

Cómo hemos de entenderlo: ¿la inocultación como carácter del ente? Si es así, entonces sólo por entender desde el ente como tal, es decir, desde el ser.

Pero ¿sabemos suficientemente acerca del ser? ¿Preguntamos también sólo bastante por su esencia? Preguntamos por el ente como
21 ente y tomamos en auxilio una decisión infundamentada sobre el ser, para responder a la pregunta por el ente.

23. *ἀγαθόν*

1. El hacer todo apto antes de toda otra cosa para su presenciarse y estabilidad, lo que ante todo [es] apto (no "*moralmente*" en primer lugar, aunque desde aquí la esencia de toda "moral").
2. Lo propio en el ente y por ello hasta lo por sí ente – presente y estable, ὄντως ὄν el fundamento más entitativo – cosa – causa [*Ur-sache*]: θεῖον, Deus, creator, lo absoluto, *lo incondicionado*, a priori – condición de posibilidad; "efectuación" – participación en ella – tendencia.
3. "Luz" – claridad – visibilidad – *inocultación*, a la luz, claridad, *ojos* – no *apertura-desocultación.*
4. La *huella inicial*, es decir, *Parménides.*

24. *Hasta qué punto la ἀλήθεια*

En lo inicial primero ya conforme a la pertenencia a la φύσις se *inclina* del lado del γιγνωσκόμενον, si bien la posibilidad esencial es más amplia. El ταὐτόν de Parménides, pero el enfrente a δόξα. ¡Aquí el *aparecer*! Mostrarse, corresponder en Platón ψεῦδος. El camino hacia la consolidación del ὀρθότης. ¡¿Qué se encuentra en esta primacía conductora de lo privativo y del extravío!?

25. *Simplemente decir*

1. Heráclito – ἡ φύσις κρύπτεσθαι; cfr. Aristóteles, *Física B*, 1*
   φύσις – λόγος.
   λόγος y el hombre.
2. Parménides – τὸ αὐτὸ γὰρ...

---

* "Acerca de la esencia y el concepto de la φύσις. Aristóteles, Física B 1" [en *Wegmarken.* GA 9, edit. por F.-W. v. Herrmann]

ἀλήθεια como diosa

νοεῖν – λέγειν: el hombre.

(con respecto a ambos: Curso sobre Hölderlin* y S.S. 35**)

22 3. Anaximandro – aquí sólo el ἐξ – εἰς; esto propiamente todo de regreso a él y libre de algo ulterior.

4. Inocultación – ser – comienzo.

26. *Hasta qué punto la ἀλήθεια*

Inocultación *de lo presente* está determinada por la interpretación del ser como οὐσία, es decir, antes como φύσις.

ἀλήθεια fundada en presenciarse.

φύσις *así experimentada ya y sólo* en el εἶδος (νοῦς – νοεῖν).

ἀλήθεια ya fijada – *de otro modo* el *claro* "del" evento-apropiador. ¡Así en general el *primer comienzo*! y *por ello* aún *eterno re-torno de lo igual.*

27. *ταὐτόν*

(cfr. el ταῦτα en la sentencia de Anaximandro)

como título del *comienzo* que surge-deja. Lo inicial como desplegante recogida y esenciarse a través (no como identidad de lo mentado, no como mismidad del objeto, no como correspondencia sino como *algo inicial*, como lo anterior a todo y sin embargo no "a priori").

Inocultación – lo primero presente en el ente como enfrente – esenciante como aquello en lo que también el hombre llega a estar.

---

* *Himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*. Curso del sem. de inv. 1934/35. [GA 39, edit. por Susana Ziegler].

** *Introducción a la metafísica*. Curso en Freiburg, sem. de ver. 1935 [GA 40, edit. por Petra Jaeger].

Pero lo decisivo del comienzo se encuentra conjuntamente en que la esencia del hombre es reivindicada en el sentido de la liberación[5]; la esencia de la libertad surge de la esencia de la verdad; tan sólo esta esencia inicial-según la historia del ser [*Seyn*] de la "libertad" retrocede detrás de todas las cuestiones metafísicas, también de las de Schelling, y da a la vez la posibilidad de experimentar inicialmente la pertenencia al ser [*Seyn*] y de concebir el esencial trasesenciarse [*Dur-* 23
chwesung] del hombre por la *desocultación* – como per-cepción ya se funda en la liberación – el alargar el paso que se extiende en lo inoculto, en éste a su modo; desde aquí primero y nuevamente encubierto y transformado a través de ὀρθότης el *re-praesentare*, re-presentar.

28. *ταὐτόν*

ταὐτόν ha sido "correctamente" traducido por *identidad* y mismidad, así como ἀλήθεια ha sido correctamente "traducida" por verdad (pero si bien a través de la traducción de ἀλήθεια por "inocultación" ha devenido algo más claro y retirado de las tradicionales malinterpretaciones, queda todo en lo antiguo).

ταὐτόν – copertenecer en lo uno, de modo que el uno desde su unidad (unión) carga y hace surgir la copertenencia. Unión pero no reunión adicional de fragmentos sino reunión desde un inicial estar reunidos (λόγος). Ésta deja esenciarse-a [*zu-wesen*][6] y presenciarse

---

5 En el texto original, 'Be-freiung'. La separación del prefijo relaciona la palabra con el vocablo siguiente, 'Freiheit', 'libertad'.

6 El autor despliega aquí, como suele hacerlo, un contexto de sentido a través de una familia de palabras, sobre el verbo raíz 'wesen' que traducimos por 'esenciarse': 'Zu-wesen', 'an-wesen', 'ent-wesen', 'ab-wesen', 'verwesen', que vertimos por 'esenciar a', 'presenciarse', 'desesenciarse', 'ausentarse', 'corromperse'.

(comienzo) al ἕν, *estabilidad* del esenciarse a [*Zu-wesens*]. *Inocultación* (en cierto modo ella misma presente) pertenece al presenciarse. (Por el contrario desocultación ya *claro* (evento)). El ταὐτόν un ἐξ οὗ: εἰς ὅ, lo que hace surgir [*ent-stehen*] (des-esenciar [*ent-wesen*], pre-senciarse [*an-wesen*]) y transcurrir [*ver-gehen*] (corromperse [*ver-wesen*], ausentarse [*ab-wesen*] y hasta "es" ese *surgir* [*Auf-gehen*], que retorna a sí.

29. Como el νοῦς – λόγος – ψυχή

llegan en la *oposición* al ὄν y en cierto modo es confirmado a través de un experimentar del hombre presente entre las cosas presentes.

Cómo en la ψυχή (λόγον ἔχον) la referencia al ser y éste mismo es desplazado y todo queda indeciso.

El "a priori".

Ni interrogado el ser [*Seyn*] ni ser-ahí experimentado.

24

30. ¿Cómo ahora por primera vez a la instancia

llegar al ser-ahí desde el ser [*Seyn*]? (*Evento*). No una haceduría [*ein Gemächte*], sino un primer decir [*Er-sagen*] del (evento) del abandono del ser (pero ¿cómo abandono del ser sin ser [*Seyn*], es decir, acaecimiento-apropiador? ¿Cómo sin embargo éste?); como infundación de la verdad. ¡Fundación pero no como "posibilitamiento"!

Ἀλήθεια – la esencia de la verdad, no sólo cualquier "verdad" infundada; sí olvidada; y cuando recordada, de inmediato en el desconocimiento como pregunta "esencial" en el sentido de información de accidentes indiferentes, generales.

*

Que la experiencia de la historia del ser [*Seyn*] tiene que ser insólita y casi imposible y enteramente sin efecto (abandono del ser); que por

ello toda ex-periencia histórica de la verdad del ser se presenta sólo en la apariencia de un "mentar historiográfico", que añora a lo hace tiempo pasado; que en general la "filosofía" aparece como acontecimiento de una serie de opiniones de hombres individuales.

31. No se puede

simplemente y de improviso decir en lugar de verdad "inocultación", como si antes no tuviera que acontecer lo más esencial, para que este nombramiento tenga un derecho.

Como si se tratara de una "mejor" o hasta "nueva" versión del concepto de verdad.

Es siempre más auténtico "rechazar" la ἀλήθεια como anticuada e imposible; no se hace así entonces de la incognoscible ofuscación una especial "esencia".

32. El fundamento del cambio de la esencia de la verdad

El fundamento del cambio de la esencia de la verdad, el fundamento de su inicial infundación queda oculto a toda metafísica. Ella no pregunta ni una vez por él.

¿Por qué tiene que ser así conforme a su esencia?

El *fundamento del cambio* (el ser [*Seyn*]) de-termina la esencia de 25
la "historia" abierta de la verdad.

El fundamento del cambio como el comienzo.

33. φύσις – ἀλήθεια

(cfr. *Besinnung,* 185 y sig.)*

---

* *Meditación* [GA 66, edit. por F.-W. v. Herrmann, p. 135 y sig.].

El surgir como retorno a sí de la desocultación del ocultar. De la ocultación la desocultación y ésta como acaecimiento – o sea el comienzo mismo. El más puro ¡*que*! del comienzo.

Ser y verdad

φύσις   ἀλήθεια

La infundación de la ἀλήθεια – ella es arrancada de la φύσις y trasladada al λόγος y desconocida y olvidada como fundamento y ámbito del claro.

La fundación de la ἀλήθεια como φύσις exige esto: preservar la esencia de la φύσις misma por encima de lo primero inicial.

34. φύσις – el surgir que retorna a sí

El carácter de claro se transforma en el *presenciarse.* Y el presenciarse se retira detrás de lo presente; el ser deviene ἰδέα.

El carácter de claro *nunca* despliega su evento y esencia intermedia [*Zwischenwesen*].

Surgimiento deviene enseguida, a causa de lo asombroso suyo, *presenciarse,* del que pro-cedencia y transcurso se diferencian.

Aquí lo auténtico de la proposición: *ser* (φύσις), presenciarse que surge, es "devenir".

"Devenir" – pero ya un concepto de ser desde la entidad y el ente; cfr. Aristóteles: *de* un "ente" – a un "ente".

26

35. Ἀλήθεια ⟶ ὁμοίωσις

Cómo inocultación deviene asimilación y ésta corrección – histórico esencial.

Lo in-vertido [*das Ver-kehrte*] (no-invertido)

Inadecuado

No asimilado

In-correcto.

En tanto la no verdad es concebida como incorrección, la verdad deviene corrección.

De dónde el avance del in-vertir – tergiversar
No tergiversar, hasta qué punto sin embargo precisamente griego referido a volver-hacia y φαίνεσθαι.

¿Qué acaece aquí en tal avance con respecto a φύσις – ἀλήθεια? (¡*Presenciarse*! Surgimiento) Surgente ocultarse, admisión de la equivocación, *entre ello advenimiento del re-presentar* (¡νοεῖν!, ¡λέγειν!).

Heráclito, fragm. 16: τὸ μὴ δῦνον ποτε πῶς ἄν τις λάθοι
φύσις
(permanentemente surgir) (estar en lo oculto)

Esencialmente la referencia interna de εἶναι – ἕν y λέγειν. λόγος el estar reunido como originaria reunión como *per-manecer-en sí* – ocultamiento como *desocultamiento. ἕν presenciándose y conforme al claro*. Cfr. Pensar (cfr. con "¿Qué es metafísica?").

Ἀλήθεια – si no permanece retrospectiva historiográfica (cfr. 38/39. Ma. 110 y sig.)*. Retroceso al comienzo es el saltar previo del advenir que adviene.

Pero *¿comenzamos* el *comienzo*?

36. El ser [Seyn] *y el hombre* 27

¿Por qué preguntamos continuamente por la relación del hombre con el ser?

¿Por qué preguntamos así cada vez a partir del hombre?

---

* *Acerca de la interpretación de Nietzsche II. Consideración intempestiva*. Sem. de inv. 1938/39 en Freiburg. [GA 46, edit. por Hans-Joachim Friedrich, p. 99 y sigs.]

¿No es este planteo de la pregunta aún siempre la insuperable afirmación de la subjetividad?

¿Cómo es tomado "el hombre" en la pregunta? ¿Por qué no preguntamos nunca por *la re-lación del ser con el hombre*?

Pero ¿cómo podemos "*nosotros*" preguntar tan decididamente a partir del ser [*Seyn*]?

¿O es esta inversión alcanzada sólo por la maldición de todo invertir, que no libera hacia lo originario sino sólo enreda siempre en lo adicional?

¿Pero cómo preguntar sino, puesto que *nosotros* somos siempre los que preguntamos – *nosotros*?

Aquí se encuentra entonces por cierto la decisión – ¿o ser en general no ya *desde* la relación con el hombre y *como* relación? Pero ¿cómo esto?

Hasta qué punto el preguntar surge de un encontrar y despliega "sólo" a éste.

37. Lo siendo [Seyende] *del ser* [Seyn]

No más desde el re-presentar: el ente como tal y en totalidad, sino *históricamente* en el claro del entretanto (contienda y ré-plica: la más lejana decisión).

38. El primer comienzo

El primer comienzo y el comenzar [*die Anfängnis*] se llevan a la experiencia tan sólo en el otro comienzo. Ésta es por presentar en la atención a la sentencia (Anaximandro, Heráclito, Parménides), en la que el comienzo se llevó a la palabra.

Este atender ya ha experimentado el arrebato y piensa desde su esencia la ἀλήθεια y la φύσις.

La ἀλήθεια no es un "momento" de la φύσις, sino la φύσις es una inocultación de la desocultación, que es (eventual) arrebato.

(El viraje a favor del ser como entidad; ἀλήθεια a la ὁμοίωσις; el arrebato (como origen del curso) se oculta en la inocultación como la *desocultación,* que se ensambla primero en el *surgimiento* (φύσις), de modo que aquí de inmediato el retornar permanece oculto y el *mero surgimiento* enseguida se estabiliza en el *presenciarse,* en todo caso en lo que nunca va al ocaso (τὸ μὴ δῦνον, Heráclito). 28

Ἀλήθεια es la esencia del ser, de modo que ella se arrebata al comienzo, arrebato al que siguiendo el ser se arrebata a la ἀλήθεια, deviene φύσις y en lugar de esenciarse inicialmente, su fundamento en referencia al νοεῖν – λέγειν se ... (→ ἰδεῖν).

La esencia acaeciente del hombre permanece oculta. ¿Por qué? Como primer predominio del *ente* como tal la afluencia de la "entidad". El hombre mismo se instala pronto en la τέχνη τῶν ὄντων. Pero porque ha sido transferido al ser, tiene por cierto que satisfacerle. Sigue al arrebato en el curso y "se" encuentra salvado en el ἀγαθόν y en la ἰδέα.

39. La experiencia del arrebato en el primer comienzo
(el primero y el otro comienzo)

Este *ex-perimentar* [*Er-fahren*], el más lejano, en la extrema lejanía de la cercanía del dolor que alcanza lo inicial del estar interiorizado [*Innestehens*] en la diferencia del primero y del otro comienzo; no el dolor del no esenciarse del *primero,* sino de la resolución de la despedida en el otro comienzo.

El primer comienzo (la ἀλήθεια) es infundado, surgiendo se arrebata el comienzo a su corona, que ella misma aparece oculta y tan sólo en la experiencia del otro comienzo como lo inaccesible otro.

El primero y el otro comienzo no son dos diferentes comienzos. Son lo *mismo* – pero son ahora en el entretanto, que se abre como *pasar por* a la experiencia.

Surgiendo como inocultación – desocultación se desprende el primer comienzo de la corona en el sentido de que su esenciarse no está vuelto al comenzar (ocaso), sino que tiene el carácter del desprender-
29 se. Éste es el fundamento del curso hacia la metafísica. El comienzo comenzó primero con el arrebato, si no no habría ninguna ἀλήθεια y con ello no ni nunca la posibilidad de *lo verdadero* [*der Wahr*].

40. τὸ ἕν – τὸ ταὐτόν – ἀλήθεια

en el carácter del surgente a-rrebato; no es ningún arrancarse, porque la esencia fundamental (el evento) permanece lo disponiente, sino que este surgente arrebato es la recolección (λόγος); pero que justamente, *ninguna fundación*, es decir, justamente arrebato del comienzo acaece, se muestra en que sólo el ἕν surge y el surgimiento se determina como ἕν (ἕν como recolectante σύν) recolección – recogida y uno.

Heráclito: *¿qué* fragmento es nombrado como primero, disponiéndolo todo? *Fragm. 16*: τὸ μὴ δῦνον. (φύσις – ἀλήθεια – λανθάνειν).

Experimentar el comienzo – decir el evento. La esencia del "pensar" desde el ser [*Seyn*] como evento. ¿Con qué derecho es conductora esta referencia de ser y pensar? Desde la decadencia al ente – hombre; *ser y pensar.* Cfr. más inicial νοεῖν – εἶναι.

41. La experiencia del primer comienzo

1. Lo que *el primer comienzo* es; lo que *el comienzo* es; lo que el otro. El otro comienzo es el comenzar [*Anfängnis*] del incomenzado (es decir, del primer comienzo).
2. Lo que es *experiencia.*
3. Bajo qué *precondición* se encuentra este experimentar.
4. Que todo experimentar e inexperiencia se encuentra bajo su norma [*Fug*].

5. Que sobre lo mencionado tenemos que reflexionar largamente.
6. Hasta qué punto tenemos que considerar esto como lo primero y para todo: sólo cuando hay un pensar que corresponde en la más lejana lejanía a la esencia del pensar primero inicial, podemos esperar experimentar en general algo. La acumulada erudición no ayuda a llegar por los puentes decisivos, recién por tender. Y este tendido de puentes tampoco puede sólo ser querido y llevado a 30
cabo por un hombre. También esta preparación del pensar tiene ya que haber acaecido-apropiadoramente y ser guardada en una experiencia del oculto comienzo (la experiencia del pasar junto a). Cfr. Fragm. 18 (τὸ ἀνέλπιστον).
7. Por ello aún el más temprano, inmediatamente por iniciar, evidentemente con el saber de la en sí ensamblada provisoriedad del intento, no la desdibujada o tibia, en el fondo sentimental pero a la vez sin embargo presumida confesión de una mera incapacidad; esto es no menos importuno que la pretensión de saber lo que aquí ha sido pensado.

La ἀλήθεια – en su arrebato como desocultación. Cómo *hacia allí* el νοεῖν (νόος): el a-cordante pertenecer (*prevención*).

(Verdad - ser ——humanidad)

↑

ausencia de indigencia – sin lo verdadero, sin esencia de la verdad
olvido del ser
el hombre

La ἀλήθεια es ya ella misma arrebato desde el fundamento de ser y verdad, aún oculto.

Cuando en general ser ha de llegar a la verdad, cuando ser y verdad han de esenciarse, tienen ambos primero que arrebatarse al (fundamento) y en ello atreverse [*sich trauen*] [?].

¿Por qué entonces el ser entra de inmediato en referencia a νοεῖν y λόγος?

42. El primer comienzo

No es alcanzable "en sí", ni es mentado historiográficamente sólo desde cualquier punto de vista posterior.

El primer comienzo ha sido recordado [*erinnert*] en el pensar previo del otro comienzo.

El prepensar recordante es la experiencia conforme a la historia del ser [*Seyn*], que surge ella misma de la experiencia del evento como por ésta acaecida.

31 El ser mismo y su esenciarse decide aquí; no "nosotros" ni cualquiera – entre nosotros sólo podemos entendernos acerca de si somos los experimentadores.

43. Para la interpretación

Para la *interpretación incluir* [*beiziehen*] *todo* lo que se presenta sobre "metafísica", entidad, objetividad, "unidad", ἕν, reflexión y negatividad.

Y a saber en la intención de mostrar que el primer comienzo está fuera de la metafísica, pero a la vez deviene su ocasión [*An-laß*].

Pero esta referencia a la metafísica en vista a la historia del ser, experimentable ella misma desde el comenzar del comienzo, y la palabra es para responder a éste.

44. El ser [Seyn] es

Aquí el "es" es empleado como verbo absoluto. La palabra del tiempo, como el que éste se esencia originariamente como el espacio tiempo del entretanto del ser-ahí del viraje.

B. Δόξα

45. De la ἀλήθεια – φύσις a la ἰδέα a través de la δόξα

ἀλήθεια y δόξα – no como "verdad" y falsedad
sino
desocultación y *aparecer* – presenciar en el parecer.
En la desocultación como el surgir se encuentra el presenciar del parecer, el *aparecer* y aquí se encuentra cerca de permanecer en el tomar de lo próximo en lo que aparece y en éste deambular [*umzutreiben*] en ese todo, captarlo así y custodiarlo como singularizado [*Geeinzelt*] (τέχνη – λόγος).
El *aparecer* – lo *más presente* y todo referido a éste 32
en el primer comienzo – ἕν – reunión.

ἀλήθεια (acaeciente) la reivindicación del hombre a su esencia, que igual que la infundada ἀλήθεια se despliega tan sólo en el primer comienzo.

46. δόξα – brillo, luz, irradiación

El surgir desde sí y sin embargo permanecer en sí – irradiarse [*Sichverstrahlen*] y sin embargo no deshacerse de nada en una pérdida. El brillar – lucir no sólo despidiendo y en un surgimiento, sino hacer señas hacia atrás a algo oscuro, oculto, inalcanzable.

El lucir – el rayo de lo que se oculta.

47. τὰ δοκοῦντα

δόξα ¿(*entidad*)? "del ente"

El *ente mismo* en *su* aparecer como él mismo. τὸ ἐόν el *ente en su entidad* en el otro de sí mismo, el cual "otro" es sólo tal en referencia en el ente *en sí*.

τὰ δοκοῦντα entonces no la mera apariencia, sino conforme al plural *también el ente* (lo que en otra fundación y a partir de la certeza del representar son los objetos mismos – en Kant "*las apariciones*"), solo que ser εἶναι para Parménides ni objetividad ni competencia [*Zuständlichkeit*] sino ἀλήθεια – infundada.

48. La procedencia de la δόξα

el primer comienzo

Porque en el primer comienzo el ser [*Seyn*] y la verdad están infundados en el a-bismo y porque el ser [*Seyn*] *no* se esencia *inicialmente* en el modo del ocaso, porque en el comienzo es primero surgimiento, el ser mismo se abandona en el aparecer, δοκεῖν, y según éste el ente (τὰ
33 δοκοῦντα) es percibido y así se encuentra entonces una δόξα frente a la otra y toda su diversidad frente a lo uno, ἕν, del puro brillar mismo.

δόξα como motivo de curso para el curso hacia la ἰδέα.

A la ἀλήθεια pertenece el parecer en el *aparecer*, que tan pronto es un *aparecer*, que *me* parece así y entonces *sólo* así parece (cfr. Sem. ver. 35)*

49. *ἀλήθεια – δόξα*

δοκίμως – en el modo del brillar, que en sí es un mostrarse (ἀλήθεια – φύσις) y *en ello* (tomado desde el respectivo mostrarse en sí) una apariencia.

Todo *ente* tomado en sí tiene este rasgo. Pues:

1. como ente está presente;
2. pero como presente parece como si fuera sólo él mismo y en cierto modo "el" ser.

---

* *Introducción a la metafísica.* Curso en Freiburg, sem. de ver. 1935. [GA 40. Edit. por Petra Jaeger, p. 105 y sigs.]

Todo lo que surge viene necesariamente a la esencia *de la δόξα.*

¿Por qué y hasta qué punto?

δόξα no es simplemente lo falso, sino lo *verdadero* diario y necesariamente *próximo* verdadero.

50. Parménides

δύο γνώμαι – cada vez dos y más pareceres, pareceres cada uno de éstos sin el ταὐτό – la Ἀλήθεια. Ellos constituyen cada uno sólo ente, éste, uno ante otro y por ello también de nuevo otro – cambio.

Cuando decimos: *ningún ser sin brillo*, ¿qué significa *ser*? Surgir, inocultación, mostrarse. Sólo esto garantiza como brillar (lucir) la posibilidad de la apariencia. Cfr. sem. ver. 35* *ser – brillo.*

ἄκριτα – inseparado, no poder diferenciar *ente y no ente*, porque la ἀλήθεια y la δόξα no en la diferencia del *ser y del ente.* δόξα –más 34
inicial como salir al próximo claro.

La κρίσις – *la diferenciante atribución.* Diferenciar – no formal, sino según verdad. Aquí la misma ἀλήθεια como esencia del ἐόν *qua* εἶναι. La δόξα como esencia del ἐόν *qua* δοκοῦντα.

Ἀλήθεια – θεά

δόξα βροτῶν – es d. el ente, como aparece, cuando los mortales lo perciben desde sí sin el θυμός para la ἀλήθεια (no acaecida y por ello ciega para la entidad y lo que ella es; tan sólo ella y en tanto ella es lo *mismo* con el νοεῖν sobre el fundamento de la ἀλήθεια).

δίζησις el *buscar,* continuo explorar de lo que surge (Ἀλήθεια). La κρίσις y los *caminos.* Camino – como *estancia* – andante, cada vez con σήματα, con tales, lo que se muestra (y a la vez oculta).

---

* *Introducción a la metafísica.* Curso en Freiburg, sem. de ver. 1935. *op. cit.*

¿Hasta qué punto exige la (infundada) Ἀλήθεια la referencia al νοεῖν εἶναι, a λέγειν, κρίνειν? Cómo la referencia de Ἀλήθεια y ὁδός – camino *a* ella, caminos *en ella*, "su" *camino. La esencia del camino.* (Con referencia a la interpretación de Parménides 1932* surgió el trabajo escrito por Otfrid Becker, pero insatisfactorio, porque Ἀλήθεια y εἶναι no realmente *experimentados*).

Ἀλήθεια y extravío, cfr. *Conferencia acerca de la verdad 1930***

ἀλήθεια – ser
δόξα – el ente
→ la diferencia

La luna – no brillando por sí misma – surgir, sino luz prestada. Así la δόξα el mostrarse sólo bajo la primacía de la ἀλήθεια.

35 51. *δόξα*

Ἀλήθεια diferenciada de δόξα. ¿Cómo?

Pero ahora ἀλήθεια como inocultación el esenciarse del ser – presenciarse.

Entonces también la δόξα como esencia del δοκοῦντα – el presenciarse en lo próximo a partir del ente.

¿Cómo entonces νόος? Aquí la diferencia entre puro νοεῖν, que es lo mismo que εἶναι, y νόος humano. Éste *oscilante y conducible.*

La δόξα no es discutida según el contenido, sino que su esencia perteneciente a la Ἀλήθεια es determinada como un modo necesario del presenciarse.

---

* *El comienzo de la filosofía occidental (Anaximandro y Parménides)*, curso en Freiburg sem. de ver. 1932 [GA 35, edit. por Peter Trawny].

** "Acerca de la esencia de la verdad" [aparecida en GA 80, versión corregida publicada en GA 9 *Wegmarken*].

52. *δόξα y τὰ δοκοῦντα*

Lo que aparece, lo presente, pero tomado en sí, en sí es d. sólo como se encuentra con respecto al hombre y su habitual tomar y fijar.

ἐοικότα 8, 60 – ¿qué aparece? Lo que aparece mismo no es mero brillo, sino lo presente, pero como si se esenciara sin el presenciarse y se dejara por ello dispersar en la vaga percepción de los mortales.

La δόξα deviene así un robo de los mortales y ellos disponen de ello, es decir, δόξα βροτεία 8, 51.

No obstante, la δόξα no es *hecha* por el hombre, sino que es sólo *desconocida* por el hombre – es tomada por el mismo presenciarse, lo que también es y sin embargo no es. Δόξα sin más, ya "mortal"-humana. La *δόξα* es presenciarse de lo presente, el *surgir* que se abandona, por el cual todo presente tomado en sí es dominado y atravesado .

La δόξα es la φύσις. (pero la esencia de la φύσις la ἀλήθεια). *κατὰ δόξαν ἔφυ* Fragm. 19.

53. *γίνεσθαι – ὄλλυσθαι* 36

(Parménides 8, 12; 8, 27)

Salir y ponerse – no posibles determinaciones en sí sueltas y fundamentos esenciales del presenciarse, sino que a la inversa son *retenidas* a través de la competencia [*Fug*] en la esencia del presenciarse. En éste es entonces salir y ponerse *esenciando* y corrompiendo luego lo presente de la δόξα.

γένεσις – ὄλεθρος como *determinaciones independientes* son de lejos enclavados [*verschlagen*] *en lo presente.*

El desmoronarse – la dispersión de la reunión, la singularidad del presenciarse.

C. Anaximandro

Cfr. sem. ver. 41, p. 20-32*
Cfr. La sentencia de Parménides junio 1940**

54. *¿Si el ἄπειρον de Anaximandro fuera la ἀλήθεια?*

Entonces πέρας debería coincidir con λήθη. Toda delimitación (*limitación*) (experimentada griegamente como cambio) sería entonces (un cerrar, ob-struir [Ver-stellen]: *barreras delante*) "ocultación".

La ocultación y ocultamiento, a saber como el estar constreñido a cambios, a través de los cuales por doquier nunca lo presente podría colocarse en lo abierto de su presenciarse. πέρας la terminación, cerco, encierro, cambio de lugar, limitar y a saber con referencia a φύσις, la solidificación en el brillar respectivamente individual, separado de la φύσις.

τὸ ἄπειρον – la preservación de los límites (es salida y dominio para el respectivo presente).

ἀρχή: "salida" – deja salir, libera (mientras él mismo es lo abierto
37 no obstruible, esencialmente desocultación). Salida como inauguración domina previamente lo abierto como el ámbito de lo presente.

Inicialmente el α- cfr.: *ἀ-λήθεια.* El "in" (¡sin…, contra, pero no necesariamente *negativo*!) tiene el rasgo fundamental de la ἀρχή: salida, dominio, *liberación*. Sólo lo que está abierto a y en ello ya impera, puede liberar.

---

* *Conceptos fundamentales.* Curso en Freiburg sem. ver. 1941 [GA 51. Edit. por Petra Jaeger, p. 94 y sigs.]

** Conferencia en la Tertulia en Freiburg junio de 1940 [aparecida en GA 80].

La ἀλήθεια no es mera apertura y nada más, sino que es referida a α-, a λήθη. Ésta se esencia, pero su esenciarse es sólo mediatamente nombrado en el primer comienzo.

55. *El tránsito*

γένεσις y φθορά y ἀλήθεια es propio de lo que está *presente*, porque como algo presente está transferido a la esencia (el ente pertenece al ser, y lo que surge en el ente, lo tiene del ser).

Lo presente se presencia en la salida y elusión. También la φθορά es γίνεσθαι: procedencia, es modo de la *φύσις*, *surgimiento – desaparecer – ocaso*. La cumbre esencial de la γένεσις como φύσις es el tránsito, la unidad de salir y eludir [*entgehen*], y esto se esencia en lo *mismo*, en la *ἀλήθεια*, porque ella es a la vez y esencialmente ocultación – recogida en lo salvable. Este tránsito es el presenciarse, pero que ahora precisamente queda oculto a favor de la *presencia* de lo presente, que es batido en límites y como tal entonces perseguido en el cambio y expulsado.

El *tránsito* no se aventura en la solidificación de lo presente. El tránsito *cuida* el ἄπειρον. El presenciarse es transitoriamente el reunido – reuniente cumbre de la φύσις, es decir, de la inocultación. El presenciarse *tiene* que ser experimentado ἀλήθεια *lógicamente* y *no* metafísicamente a partir de lo estable y presente ante la mano. Entonces deviene claro que el "ser" transesencia no el momento de la duración de lo presente ante la mano sino del único estar reunido del surgente desocultar en ocaso. (Cfr. la interpretación del permanecer).

56. *τὸ πέρας – τὸ ἄπειρον* 38

τὸ πέρας – el fin, lo último, el límite, aquello donde algo cesa, a través de lo cual lo que es es limitado.

La limitación[7] como delimitación del respectivo aparecer, la limitación como la potencia suma – acabada que se ejerce. La limitación en sentido griego como rodear con barreras, que a su vez dejan ver sólo lo limitado y lo limitan con respecto a otro y

– en su pertenencia a él encubren. La limitación una especie de encubrimiento, sobre todo cuando es vista en el puro presente de lo presente y no con referencia al respectivo éste en su individuación.

τὸ ἄπειρον – lo deslimitante, lo que aparta barreras y limitación, porque él mismo no conociendo a éstas como lo que es el puro surgir mismo.

La deslimitación – la desocultación –

Lo sin-*violencia* – el *desde dónde hacia fuera* del *emerger*
el *hacia dónde de regreso* y
del *desaparecer*
(del presenciarse) (del ser)

esto mismo *en plural* ἐξ – εἰς ταῦτα

el esenciarse de lo presente
ἀλήθεια

τὸ χρεών – la obligante indigencia, lo necesario simplemente dicho en referencia al de dónde y hacia dónde del pre-senciarse y au-sentarse.

---

7 A partir de la raíz 'Schranke', 'barrera', el autor crea un contexto de sentido con 'Beschränkung', 'limitación', 'Einschränkung', 'delimitación' y 'Einschränken', 'delimitar'.

57. ἀδικία

El faltar y dejar faltar en competencia a través del pavonearse en el mero aparecer de lo individuado, el cual ha sido por doquier soltado en la dispersión, de lo que resulta una diversidad, que sólo a posteriori 39
gana respectivamente la apariencia de una "unidad", en la que lo que aparece es sobre todo esto y no esto.

La ἀδικία es el no-ensamblar-se en la inocultación, en lugar de ello persiste en el respectivo brillar de lo surgido (la δόξα).

58. En la sentencia de Anaximandro

la ἀλήθεια no es dicha, pero es experimentada como el hacia dónde del surgir y el de-dónde-lejos del eludir. El hacia dónde y desde-dónde-lejos: el *presenciarse,* pero el presenciarse como tránsito, es decir, como desocultación *y* ocultación (Cfr. sem. ver. 41, p.32)*

Ἀλήθεια más carente de comienzo que la φύσις.

59. El decir del ser

en el primer comienzo del pensar occidental. La sentencia más antigua transmitida pertenece a *Anaximandro* (aproximadamente 610-540). Dice:

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

"Pero de dónde el surgir sea al respectivo presente también el eludir en éste (como lo mismo) procede correspondiendo a la obligante indigencia; se da, a saber, competencia en cada presente mismo (desde sí) y también valoración (reconocimiento) deja uno al otro (todo

---

* *Conceptos fundamentales.* Curso en Freiburg del sem. de ver. 1941 [GA 51, edit. por Petra Jaeger, p. 116].

esto) desde el sobreponerse de la incompetencia correspondiendo a la adjudicación del producir a través del tiempo."

ἀρχὴ τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον

"Disposición para el respectivo ente es la preservación de los límites".

La preparación de la interpretación de Anaximandro: (brevemente mencionado sem. ver. 41. Recapitulación 10 arriba; la interpretación ebda. p. 20 y sigs.)*

40 El lenguaje
Lo pasado
La cosa
La historia
La referencia al comienzo
La instancia en el ser
desde la superación de la metafísica

Estabilidad – aquí plenamente concebida como el persistir en (insistir) la estabilización del presenciarse en la duradera presencia.
La posterior determinación de la entidad en el sentido del ἀεί, del perdurar pero también de la *aeternitas* como *nunc stans* es la verdad en sí puesta del ente, que se inicia con aquello a que tiende la estabilidad inicialmente concebida.

Estabilidad – pero llega al ser (presenciarse) no de afuera, pertenece a la esencia del ser como su contra e inesencia; pues estabilización aspira a través a todo presenciarse; ¿por qué?

---

* *Conceptos fundamentales.* Curso en Freiburg sem. de ver. 1941. [a.a.O., p. 94 y sigs.]

Y ¿de dónde en general la in-esencia en la esencia? ¿De dónde y cómo esencia?

ἄπειρον – de qué manera la prohibición de los límites preponedera y en ello el tránsito vence. El tránsito del salir al salir del eludir [*entgehen*] como el extremo presenciarse. Cómo en el tránsito como tal todo durar sin esencia.

πέρας – el límite en el sentido de terminación del tránsito (y por cierto del proceder y del escapar). La terminación como el fin válido, lo definitivo del persistir.

"ἄπειρον" – Lo esencial del ἄπειρον no se encuentra en lo *in-material* ni en la diferenciación de lo material y no material. Ello sería una diferenciación sólo al interior del ente y además una que se adhiere a lo material y parte de él. 41
Decisivo es que el ser sea diferenciado del ente. Y esta diferenciación es ya consecuencia del pensar en el ser. Esto inicial está en el ἄπειρον. Pero más tarde y pronto el *límite* (πέρας – τέλος) deviene la distinguida determinación de la entidad. Ambos no se "contradicen"; más precisamente: querer rastrear aquí una contradicción, lo que en esta interpretación del ἄπειρον se impondría con respecto a la esencia del εἶδος (μορφή), significaría querer forzar la oculta historia del ser en las reglas del pensamiento formal objetivo. Pero aún más erróneo sería interpretar ἄπειρον y ταῦτα en el sentido de un platonismo preplatónico y captarlo como lo permanente frente al γένεσις y φθορά. Que precisamente en lo inicial a la vez se caiga en el más grosero malentendido y se eleve a "principio" lo *material*, y lo que no es mejor, lo inmaterial, no puede sorprender dado el extrañamiento de todo comienzo.

La inexpresada φύσις. Surgimiento, tránsito; descubrimiento; volver a sí. Disposición, inclusión (reunión, λόγος – unidad, ἕν). (*En ninguna parte* "devenir" y por ello tampoco "ser" en el sentido de estabilidad). Aquí todavía ninguna posibilidad de metafísica.

*

Hasta qué punto puede presuponerse que toda interpretación de la sentencia que señale en ella algo posterior, ya es errónea, porque nada concede a lo extraño del comienzo.

*

Que aquí al menos la huella de una antropologización del ser; en el caso de que ello sea posible. Antropologización puede tal vez alcanzar
42 al ente (dios, mundo) y también aquí hay que respectivamente preguntar cómo es experimentado "el hombre"

La experiencia fundamental

"Fundamento" (cfr. Curso sem.ver. 1941) "Conceptos-fundamentales".
El experienciar-fundamental: 1. *Peligro* [*Fährnis*] (arrojo) [*Zu wurf*]
Permanentemente amenazando
2. *Ex-periencia*
no mera toma de conocimiento
sino entrada en funciones

¡Hasta qué punto el experienciar-fundamental es la ocultación (ser) como prohibición de los límites y en ello ἀδικία! Ente como lo *restablecido* en la esencia del ser [*Seyn*] (ἄπειρον), pero a la vez esencialmente *despedido.*

*

¿Cómo encubierto en la sentencia
φύσις – ἀλήθεια?
¿Cómo la seña hacia *lo* inicial, la ocultación?

*

¿Hasta qué punto el ser es *infinitamente* diferente del ente y no obstante no χωρισμός
y no obstante no uniformidad,
sino?

*

Cómo en la palabra de Anaximandro ha sido dicha la φύσις en su más oculta esencia, sin ser nombrada.

La sentencia de Anaximandro

no da cualquier experiencia entre muchas y una expresión, sino que es el proyecto de algo único.

La sentencia no confirma una opinión dominante.

La sentencia no da expresión a una evidencia.

No se justifica a través de un acuerdo con el opinar habitual.

La esencia de su verdad es por doquier extraña.

D. El *pensar* occidental 43
La reflexión
El ser [seyn]-ahí

60. El pensar pensante y el "concepto"

El nombre parece decir que este pensar sea uno fortalecido, ascendido, "más enérgico" – un pensar que se toma a sí mismo en la potencia [*Gewalt*][8] y con potencia adelanta, por tanto el pensar violento. Pero

---

8 La palabra 'Gewalt' tiene el sentido de poder, potencia y también de violencia. En este párrafo parece ser empleado en ambos sentidos.

más reunido, aunque por ello precisamente menos violento, en su nitidez no tiene violencia [*Gewalt*].

Por el contrario, el pensar habitual *apremiando,* calculando, planeando, *ingenioso, intranquilo* – un *acechar* y un *acometer* y un *dominar.*

Diferente es el pensar pensante (el agradecer)[9]. La timidez del diferenciar; del experimentar lo monstruoso. Apenas un representar en el sentido de *traer*-ante-sí.

Estamos modernamente hace tiempo habituados a ello a través del pensar calculador, a ver en el pensar el asimiento y asidero y concepto[10] y exigir, es decir, a tomar el "concepto" desde el asidero: *conceptus* –ni siquiera ya ὁρισμός.

A la rigurosidad del pensar conocemos sólo como representar *conceptual.* Pero su rigurosidad descansa en la originariedad del *decir* sin imagen en la palabra dúctil, que encarece en la esencia de la verdad.

La a-cometida de lo monstruoso en lo repentino.

61. Por qué en el "pensar" (como "filosofía") nada "sale"

Porque el pensar de los pensadores sólo piensa lo que ya ha "salido" y por lo tanto se esencia siempre *en el salir ya* antes de todos los resultados y de todo lo productivo. El salir mismo es la Ἀλήθεια, el ser.

---

9 El autor llama la atención, como en otras obras, acerca del parentesco lingüístico pero también de sentido entre las palabras 'denken' y 'danken', que traducimos por 'pensar' y 'agradecer', remitiendo el sentido más propio del pensar pensante al agradecer.

10 En el texto original la familia de palabras empleada 'Zugriff', 'Griff' y 'Begriff', a partir del verbo raíz 'greifen', 'asir', que traducimos por 'asimiento', 'asidero' y 'concepto', despliega claramente el sentido de un pensar que se orienta a tomar, asir, y tiene por lo tanto un sentido de dominio y en consecuencia un carácter violento, muy diferente de lo que el autor llama un 'pensar pensante' que más bien se debe a, es un agradecer.

"En" este pensar nunca sale *al lado* aún algo con respecto a lo cual luego se pudiera "pasar" de largo, sino que el pensar es la custodia del "salir".

El pensar pensante no acecha a un salir de un resultado, porque ingresa[11] a aquello desde lo cual todo salir viene –'Αλήθεια. 44

62. El comienzo del pensar occidental

Este título apenas requiere en primer lugar un amplio debate, puesto que lo podemos parafrasear con facilidad, de modo que lo mentado se presente aún más claramente. En lugar de "El comienzo del pensar occidental" podemos decir también: El inicio de la filosofía que surge en Occidente y desde entonces acontece. Pues "este pensar" = el filosofar – φιλοσοφεῖν. Por lo tanto la expresión "el pensar" evidentemente no significa cualquier pensar, sino "el pensar" nombra el pensar "de los pensadores", a los que se llama también "filósofos". La palabra griega φιλοσοφεῖν es el nombre normativo para los pensadores en un sentido sobresaliente. Este nombre significa que en la antigüedad griega en algún momento fue dada la norma y la ley para la esencia y el curso histórico del pensar pensante posterior.

Pero ¿de qué tipo es este mencionado "pensar" en un sentido acentuado? ¿En qué se diferencia el pensar pensante del pensar habitual? ¿Qué es en general pensar? Sobre todo ello tenemos por cierto que tener claridad, si hemos de experimentar con algún entendimiento "el comienzo del pensar occidental".

Si lo intentamos pensar hacia atrás, al inicio de la filosofía occidental, se dan entonces de inmediato dudas, a no ser que emprendamos este propósito irreflexivamente. Remontarse al inicio de la

11 Nuevamente, la contraposición lingüística de 'herauskommen', 'salir', y 'eingehen', 'ingresar', explicita el sentido que el autor quiere desplegar.

filosofía occidental, supuesto que todavía sea posible, puede arrojar algunos beneficios en tanto desde el conocimiento del inicio se pueda experimentar de dónde y cómo se ha desarrollado cada filósofo. Podríamos así, al menos aproximadamente, calcular con qué presupuestos y bajo qué influencias y condiciones de desarrollo se encuentra la filosofía posterior y ante todo también la más reciente.

45 Pero ¿qué puede lograr todo esto? Tomar informes *sobre* los grandes filósofos – esto significa reflexionar sólo sobre el pensar anterior, en lugar de pensar uno mismo desde el presente y para él.

Sólo desde las filosofías vigentes distinguir *una* que respectivamente nos sale al encuentro y detenerse en ella: Platón, Leibniz, Kant, Hegel, Nietzsche, como mezcla de todas o pocas –pero también así un pensar *sobre el pensar*– y *no* por sí mismo un pensar, sólo huida a la historiografía – en lugar de pensar inmediatamente desde el presente y para él.

Parece todo evidente, de modo que rápidamente decididos abandonamos la historiografía y, en el caso de que nosotros mismos no lo llevemos a cabo, al menos allí exijamos que en lugar de consideraciones historiográficas de antigüedades [*Antiquiertem*] se piense desde el presente para él.

63. Pensar sobre el pensar

En tanto nos disponemos a responder a esta pregunta, nos encontramos de improviso en una maravillosa actitud. Pensamos sobre el pensar. El hombre directa y naturalmente viviente piensa también, sea que considere, reflexione, examine[12] algo apremiante. El

---

12 El autor emplea nuevamente una familia de palabras: 'bedenkt', 'nachdenkt', 'durchdenkt', y más adelante 'ausdenkt' –que traducimos por 'considera', 'reflexiona', 'examina',

pensar es tomado en auxilio como una especie de herramienta que empleamos. (Martillo – fijar el clavo; así con el pensar, lo que *representamos*. Esto está en orden). Pero cómo, cuando pensamos sobre el pensar: parece como el intento de martillar el martillo. Esto no puede ser, en todo caso no con uno y el mismo martillo; con éste no a sí mismo.

Supuesto que fuera posible y de hecho lo es, entonces sólo con ayuda de un segundo. Cuando por ej. el mango se ha aflojado, martillamos el extremo del mango, a fin de que el verdadero martillo nuevamente quede fijo. Martillar el martillo, considerar el pensamiento – pero no así de nuevo, sólo precisamente entremedio para el *mantenimiento* de la herramienta. Martillar como martillar de cosas. Así también el pensar de objetos. Pensar sobre el pensar para mantenimiento. Cuando el *pensar ya no es "capaz"* de 46
poner-en-condiciones al *pensar*. (Por el contrario extraño cuando el pensar es sólo *sobre* – a saber, tal pensar y *torcido* y loco ("reflexivo"), egocéntrico, enredado no naturalmente.) Pero en nuestro caso, no sobre el pensar sino para diferenciar diferentes maneras y aclarar la esencia del pensar por excelencia. *Diferenciar* pensar y pensar. ¿Éste también a mano, presente como martillo, tenazas? Aquí sin embargo también (psicología del pensar) en habitual y filosófico. Aquí ya hemos diferenciado. No obstante – ¿quién nos dice que el pensar [es] uno pensante? – ¿por ej. *Kant*? Ciertamente, pero ¿qué es el *filosófico* y qué el habitual? El filosófico inhabitual, no ayuda nada (ya hemos diferenciado. ¡Diferenciar!: ¡pensar! No sólo no presente, sino tampoco herramienta, ¿sino? Facultad y actividad

---

'imagina'–, variando a través de prefijos el sentido del verbo raíz 'denken', mostrando a su vez lingüísticamente la derivación del mismo.

(actos pensantes), comportamiento, "ser"). Pensar sobre el pensar – no reflexionar, *internamente,* sino imaginar[13] – fantasía.

Pensar – poetizar: la *palabra* – lo mismo y a la vez no. Filosofía – ser-ahí (pensar).

64. El comienzo del pensar

1. Comienzo como empezar e inicio.
2. Comienzo como *lo que* el pensar (agradecer – poetizar) tiene por pensar.
3. Lo por pensar como fundamento esencial del pensar.
4. El pensar pensante piensa sólo el comienzo (lo verdadero y la verdad, la *esencia* de la verdad).
5. El comienzo mismo – lo que comienza – la ley del comienzo, el primer comienzo – el otro comienzo.
   El comienzo – surgimiento del surgir – 'Αλήθεια.
   El pensar inicial (cfr. Conclusión v. 42/3)*

47 *65. Filosofía – pensar – ser*

¿Bajo qué condiciones es la "filosofía" un "ser" en el sentido de la pertenencia esencial del hombre histórico ("ser-ahí") a la verdad del ser?

¿Hasta qué punto no requiere este "ser" como pensar un "resultado" (lo que "sale" sólo después)? (1. Porque "resultados" para nada esencial; 2. Porque "ser" antes de todo rendimiento). ¿Hasta qué punto no es sin embargo un mero girar "existencial" en torno al hombre?

---

13 El autor subraya en 'Aus-denken', que traducimos por 'imaginar', separando el prefijo, su derivación de 'Denken', 'pensar'.

* *Parménides.* Curso en Freiburg, sem. de inv. 1942/43 [GA 54, edit. por Manfred S. Frings, p. 240 y sigs.].

("Filosofía existencial" se preocupa por el ente, no apropia al ser. Tampoco lo puede, precisamente porque "existencia" ya no *existentia*, menos aún el ser mismo en la esencia de su verdad). ¿Hasta qué punto es aquí *historia* la esencia de la *historia,* acaeciente?

66. Tradición desde la esencia de lo acaecido [Geschicht]

Acaecido [*Geschicht*] es como envío (evento) esencialmente trans-firiente. En la trans-ferencia se funda *tradición*[14] – sólo ésta fundada es propia. ¿Hasta qué punto se requieren aquí conocimientos? Conocimientos sin *recuerdo* [*Andenken*] son vanos. Trans-ferencia – *comienzo y recuerdo.*

67. Historia e historiografía

A través de la historiografía somos llevados a que, siendo en esencia históricos, nos conducimos por doquier ahistóricamente.

¿Cómo logra esto la historiografía? Porque perteneciente a la esencia de la técnica tiene su origen en la transformación esencial de la verdad y del ser.

La historiografía – como información – cálculo de lo pasado, como profesión de literato, como ciencia, como literatura, como periodismo, como investigación y organización de archivos; propaganda como la planeada *historización*, radio, cine. En el horizonte de la historiografía y de la técnica, el representar se dirige sólo a organizaciones, producciones, obras, personas productivas, singulares y masas; a civilización y cultura y *política*, todo hacedurías del hombre, en ninguna parte la *realidad* misma.

---

14 En alemán se evidencia el parentesco entre 'Über-eignung', 'transmisión', 'transferencia' y 'Über-lieferung', 'transferencia', 'tradición', que el autor además acentúa separando el prefijo 'über' en ambos términos.

48 Dado que se percibe esta carencia, se salva con "ideología" y con "ideas", historia de las "ideas".

El platonismo en la historiografía, conforme a su esencia metafísica, es inevitable; las diferentes formas de su banalidad, lo fatal de la consideración conforme a la carencia.

E. De camino
al
primer comienzo

La preparación
del pensar según la historia del ser [*Seyn*]

Sobre el puente al permanecer

68. Palabras conductoras acerca del ser

El ser es lo más vacío y más común a todo.
El ser es lo más inteligible y lo más manoseado.
El ser es lo más confiable y lo más dicho.
El ser es lo más olvidado y lo más forzoso.
Pero a la vez:
El ser es la abundancia y la singularidad.
El ser es la ocultación y el origen.
El ser es el abismo y el silencio.
El ser es el recuerdo [*Erinnerung*] y la liberación.

69. En el ámbito de la disposición...

Alcanzar el ámbito de la disposición
de la palabra del ser [*Seyn*]

Devenir atentos a la
reivindicación de la sentencia del comienzo.
Atención como obediencia.

Obediencia como longanimidad 49
y magnanimidad del dolor inicial.
La experiencia del a-bismo.

La disposición de la reivindicación dispone
la esencia humana a la instancia de la
preservación del claro del ser [*Seyn*].

*

Alcanzar la privación de habla, ella oculta lo más pronto la espera de la palabra, es decir, la atención al evento y ello es ya el estar dispuesto al coraje de la instancia.

El dolor encarece en la inicial diferencia de la acaeciente contrariedad de la despedida y de la diferencia, que por su parte se esencian respectivamente de nuevo en lo contrario del arrebato y del restablecimiento y están aclaradas en su unidad, como la cual se esencia el viraje del ser-ahí.

*

El esencial preguntar se encuentra fuera de la intranquilidad de la curiosidad y no se deja impugnar por la indiferencia, en la que encuentran unisonancia la longanimidad hacia la verdad del ser y la magnanimidad contra el extravío del abandono del ser del ente, a fin de estar preparados para el temor que abre la esencia humana a la reivindicación de lo inicial.

*

En tanto estamos atentos a lo simple del ser [*Seyn*], experimentamos la reivindicación del evento y oímos en tal experiencia la

palabra, de la que procede el lenguaje, cuyo "empleo" pertenece bajo la ley del comienzo.

70. El tránsito

El destino del ser [*Seyn*] pasa por alto a los pensadores. Su decir en la resolución del tránsito a menudo tiene que hablar en la negación. Pero este lenguaje negador de ningún modo se detiene en el plano de lo negativo y reactivo. (El rehúso de la despedida). Su negar está determinado
50 por la riqueza del ser, por la diferencia como el despidiente comenzar.

Tampoco es este nadear [*Nichten*] de ningún modo la negatividad de la dialéctica absoluta.

Es un insobreasumible [*unaufhebliche*] "no", pero la insobreasumibilidad es el signo del inicial ocaso.

El tránsito que los pensadores "siguen" sigue él mismo como andar de la superación, que procede del restablecimiento del ser [*Seyn*]. La atención al tránsito es la resolución de la diferencia en la despedida, el a-bismo del comienzo.

*

El tránsito

(Tránsito y superación
Restablecimiento)

sigue a la superación de la metafísica. La superación es en el reino de la historia del ser [*Seyn*] esencialmente restablecimiento.

Ella entrelaza la metafísica en la corona del viraje.

Este entrelazar lleva la metafísica en primer lugar al honor de su oculta esencia. El restablecimiento es veneración de la dignidad del ser [*Seyn*]. Esta veneración acaece en la nobleza del ser [*Seyn*]. El pensador sólo la sigue y la acata.

La "superación" no tiene aquí en ninguna parte la mala reputación [*Anruch*] del vencer y derribar, del apartamiento y rebajamiento.

No es el triunfo de un parecer mejor y de una más elevada sensatez, sino un evento del ser [*Seyn*] mismo.

*71. El despeñamiento de la Ἀλήθεια de la montaña-del mundo y el comienzo del destino-del ser**

Ἀλήθεια – Tal vez la inocultación de lo presente pertenezca a la montaña de la diferencia. Todavía faltan todas las sendas para reflexionar sobre este supuesto de un modo adecuado.

Toda historia, también el destino del ~~ser~~ [~~*Seyn*~~], tiene que quedar 51
atrás. El pensar se encuentra al pie de la montaña-del mundo.

En él se despeñó una vez repentinamente la Ἀλήθεια y oculto en ella: el destino, el cual es destino del ser [*Seyn*].

En la montaña-del mundo no domina nada del tiempo temporal y por ello tampoco nada de eternidad (el tiempo atemporal).

La montaña es la localidad, como la cual la esencia del tiempo acaece desde la cercanía mundial. El acercar de la cercanía, expropiando en la diferencia, acaece como relucir [*Gelicht*] y resonar [*Geläut*] del evento en el velo de la luz, en la serenidad del sonido. Relucir desoculta; resonar reúne. Relucir y resonar atraviesan aclarando y resonando el cuarteto en la montaña del mundo, son el eco.

En el despeñarse la Ἀλήθεια toma consigo un resplandor del relucir: el surgir que en ella se esencia y el claro así producido de lo inoculto: la φύσις. En la caída de la montaña la Ἀλήθεια toma con un hálito del resonar la abrigante reunión de lo inoculto: el λόγος.

La Ἀλήθεια es, despeñándose, lo que aporta y trae a la inocultación y delante a lo presente, que tan sólo *entonces* adviene.

---

* (Extracto del Cuaderno VII (Notas) de pág. 164-170)

Φύσις y λόγος se esencian de modo oculto en el relucir y resonar de la montaña del mundo, como la cual la diferencia acaece y el evento expropia.

En el producir del despeñarse la Ἀλήθεια está reunida en el enviar, es el destino[15], adjudicación que la retiene-reúne, aclara abriga: Μοῖρα. Φύσις, Λόγος, Μοῖρα se despeñan como Ἀλήθεια desde ésta en el Ἕν, que él mismo de modo oculto se esencia en sus modos y en tal esencia se enreda.

Hasta que el Ἕν, en su procedencia esencial de la Ἀλήθεια, permaneciendo olvidado pero a la vez como surgido relucir y reunido destino es asumido puramente sólo presente mismo como lo presente (δόξα) y reunido a partir del asumir y percibir (νοεῖν), es decir, conta-
52 do y así dejado al criterio de la σύνθεσις, que se sirve de la διαίρεσις. Así el producir (lo esenciante de la Ἀλήθεια) alcanza el ámbito del entregar y del poner-ante-sí en el νοεῖν. Esto esenciante del unificar es confiado como lo más vital de la ζωή y la ψυχή; ésta deviene como νοῦς el hogar del Λόγος.

Toda esencia de la Ἀλήθεια es cambiada. La ἰδέα asume el lugar de lo aclarado. La apariencia de lo aclarado acuña lo presente, exige la μορφή y aloja la ὕλη. El dispositivo de la metafísica está listo.

Incipit comoedia. La Ἀλήθεια ha sido olvidada. Pero todo teje y se esencia desde este olvidado olvido. Las meras máscaras se hacen personas en el prólogo de la haceduría del emplazamiento [*Gestell*] (*creatio*). La personalidad ha sido creada. Se puede representar un viviente sólo como persona. El ciego chillido por el tú personal vale como el último sentido profundo. Las sendas del pensar han sido abando-

---

15 El autor relaciona lingüísticamente 'Schicken', 'enviar', con 'Geschick', 'destino', que es concebido como lo enviado.

nadas hace tiempo – evidentemente de modo que esta *salvaje fuga ante* el pensar (el soportar de la pertenencia a la esencia esenciante, la procedencia de la 'Αλήθεια) acontece como la *victoria* del pensar y por ello no retrocede, en el último grado de la decadencia, en hacer pasar el pensar por una fe.

Hace tiempo que pensar no es ya: pensar.

Pensar rige como fe filosófica.

Ha de haber gente que cree algo así.

¿Quién nos libera de esta salvación?

Al mismo tiempo se sorprende de que el hombre, que es concernido en esta fe filosófica, descubra la energía atómica, pues *es* de hecho el mismo hombre quien desde el mismo olvido del ~~ser~~ [~~*Seyn*~~] nutre las raíces de su fuerza.

La 'Αλήθεια se despeña de la olvidada montaña del mundo, que permanece y deviene en el despeñarse el pro-ducir [*Her-vor-bringen*], que trae a la vez el "pro" como el claro ("ahí") y como presente[16].

En este traer ha sido reunido el permanecer, que pertenece al presente, es el *transcurrir* – como el detenerse de lo presente en la inocultación.

Transcurrir, pensado conforme al pro-ducir, nombra al perma- 53
nente presenciarse – desde el cual se esencia la continua presencia, como la que "ser" se determina en la metafísica; a esta determinación pertenece la emplazabilidad [*Gestelltheit*] del ser del ente (Ποίησις), evidentemente inexperimentable porque disimulado [*verstellte*] para

16 En el original alemán la palabra compuesta, de la que el autor separa los componentes, 'Her-vor-bringen' que traducimos por 'pro-ducir', permite que los utilice separadamente: 'her' (hacia) y 'vor' (delante), a los que sólo podemos traducir juntos en castellano por el prefijo latino 'pro' de sentido equivalente.

la metafísica y a través de ella. Pero aparece, aunque como tal irreconocible, en que el ser ha sido obrado y en el sentido más amplio condicionado: obrado a través de la primera causa (*ipsum esse als actus purus*), condicionado a través de las condiciones de la necesidad y universalidad (*esse* como realidad objetiva), condicionado finalmente como devenido dialéctico – en el acoplamiento de ambos modos de fundamentación.

La teoría de los trascendentales que se remite a ὄν y ἕν, ἕτερον, ἀγαθόν, ἀληθές, καλόν, que se explica a partir de la *creatio,* señala de regreso esta condicionalidad, es decir, obrabilidad y alojamiento del ser.

Para considerar: ¿cómo es el pro-ducir *en el* desbarrancamiento de la Ἀλήθεια desde el olvido de la montaña del mundo?

¿Cómo queda atrapado ocultamente el despeñarse en la Ποίησις oculta que permanece?

¿Cómo disimula la Ποίησις por doquier y a través de la metafísica y acaba el olvido en el emplazamiento? ¿Hasta qué punto corresponde este disimulo al olvido? ¿De qué modo queda el disimulo conforme a ello –como olvidar– la procedencia esencial del emplazamiento?

Todo ello por cierto es por pensar libre de destino desde la cercanía de la montaña.

Aquí está la dimensión esencial para la procedencia de la causalidad (cuatro αἰτίαι y las ἀρχαί) y su articulación.

Repentinamente un relámpago puede poner en claridad lejanas cimas de una montaña. De este modo queda innecesario escalar esas cimas e inspeccionarlas [*abzuleuchten*] desde una cercanía sin luz; esto practica la descripción historiográfica de lo que la historia de la filosofía transmite.

Permanece esencial, si un pensar del árbol es suficiente, para dirigir a sí una caída de rayo, que dispense esa claridad.

Comprender a un pensador significa estar enfrente a su pensado 54
en la "cima más separada"; significa ser sí mismo cima; significa soportar la serenidad y la luz de la montaña. ¿Comprenderemos alguna vez ese entendimiento? ¿O está definitivamente perdido?

F. El primer comienzo

Cfr. Acerca del comienzo*

El recuerdo [*Erinnerung*] del primer comienzo

72. Llega el tiempo

en que sólo raramente uno [*Einer*] puede saber acerca del comienzo de la historia occidental, desde la cual una esencia de la verdad se ha decidido y el país de la tarde fue previamente determinado en sus fronteras.

73. Verdad y reconocer

"Pensar"

En el primer comienzo: νοεῖν – λέγειν reuniente acordar en lo oculto con éste (no acaso *"intuición"*; ésta tan sólo desde que el νοῦς y el νοεῖν devinieron ἰδεῖν sobre la φύσις como ἰδέα; tampoco *"pensar"*; pues éste es re-presentar en el sentido del entregarse [*Sich-zustellen*] de algo como algo, donde el "como algo" es

---

* *Sobre el comienzo* [GA 70, edit. por Paula-Ludovika Coriando]

el *conceptum* del *concipere* como *percipere.* *Capere*: concebir, asir, tomar, cazar). Acordar como pertenecer a lo que surge. Desde él y con él surgir y hundirse. Anaximandro.

55 En el fin extremo de la metafísica : Pensar – ser-conciente en la certeza del saber incondicionado y de la autorización del aseguramiento.

En el otro comienzo : la paciente instancia en el claro del evento-apropiador. Claro como guardia-abrigo la *ver-dad.*

El *pensar metafísico* desde el *re-presentar – repraesentare*, desde concebir *con-ceptus*; *per-cipere – capere*: asir – arrebatar – a-portar – asegurar. *Certeza* – adecuación.

El "pensar" primero inicial como el reuniente acordar con lo que surge.

74. Acerca de la presentación del primer comienzo

I. Iniciando inmediatamente en lo sucesivo cada uno por sí Anaximandro – Heráclito – Parménides.

II. Cada uno ya diferente – también en el inexpreso pensar previo y en referencia a la metafísica.

III. Cómo sobre todo el primer comienzo en su comenzar.

IV. Que aquí comienzo y algo ineludible [*Unumgehbares*]
de allí [*her*] fundamento de lo acaecido
de allí el venir
de allí el otro comienzo
de allí resolución.

Y sólo desde este contexto comienzo ⟷ comienzo decir lo esencial acerca de la interpretación, de modo que ésta misma devenga experimentable como historia y caiga todo brillo de metodología.

V. La seña hacia el ser [*Seyn*].

En ninguna parte exposiciones historiográficas. Todo únicamente recordando [*erinnernd*] y así una silenciosa instancia, aunque sólo preparatoria.

Acerca de la interpretación del primer comienzo 56

Las respectivas interpretaciones de Anaximandro, Heráclito, Parménides conducen tan lejos que cada vez la ἀλήθεια resuena. Primero en el recuerdo [*Erinnerung*] de contenido, luego el verdadero paso a la ἀλήθεια como la inicialidad del comienzo. Y de este modo seña del esenciarse del "ser" (Ser como surgimiento – invulnerado. Por ello el arrebato, que nace del restablecimiento aún no acaecido pero oculto).

En las correspondientes interpretaciones mostrar que no sólo ser del ente, sino ya esenciarse del ser mismo; pero... no de modo que el comienzo mismo continúe inicialmente de regreso a sí, sino de inmediato continuando hacia lo surgido y en ello se estabiliza. ¿Por qué?

Ser y verdad se desmoronan, más precisamente: la verdad no ha sido aún aclarada en su esencia inicial hacia la verdad del ser.

75. La esencia inicial primera del ser

se desoculta y por cierto a la vez se esencia inicialmente, surgiendo, continuando. Sólo cuando siempre los rasgos fundamentales del comenzar llegan al recuerdo [*Erinnerung*] sobre todo en su unidad del comenzar, se deja sospechar el primer comienzo.

El ser es *comienzo*.

El comienzo es *desocultamiento hacia la inocultación* (ΑΛΗΘΕΙΑ). El desocultamiento es *surgimiento,* que regresa a sí, porque el desocultamiento tiene la ocultación, de la que surge. Surgimiento es φύσις.

El surgimiento es *presenciarse* (οὐσία). Al presenciarse pertenecen:
La cercanía – παρά
el aspecto – visibilidad ἰδέα
el facilitamiento [*Entschwerung*] – ante μὴ ὄν
el encanto καλόν.

El presenciarse consiste en la *estabilización* y es entonces estabilidad (ἀεί).

El presenciarse es entonces el *esenciarse-en-obra-y-como-obra,*
57 donde se reúne el presente de la quietud y la movilidad: ἐνέργεια, ἐντελέχεια. Poner-aparte [*Bei-stellung*]: ἐνέχεια τὸ τέλος.

Cada determinación surgida del ser puede de alguna manera responder al comienzo y todas pueden sobre todo serle adjudicadas. Y sin embargo no lo agotan, porque él mismo como primer comienzo tiene que asumir el curso.

No obstante queda inserto en el ocultamiento [*Verbergung*], que permanece él mismo en la ocultación [*Verborgenheit*] y de este modo falta enteramente en el presenciarse y por ello tiene que ser sustituido a través de la "verdad" como ὁμοίωσις y como deformación del hombre cognoscente.

El ser ἰδέα – ἐνέργεια es simplemente el ente. Y el ente da la medida del ser, mientras la anterior manifestabilidad del ente ha caído en lo impensado e incuestionado.

76. El recuerdo [Erinnerung] del primer comienzo

se encuentra en la capciosa apariencia de que aquí sería deseable ser alcanzado inmediatamente algo muy apartado historiográfica-

mente y apenas accesible a través de un saltar por encima de toda historia hasta el presente.

Aquí cabe recordar, se mienta, que es además algo pasado y sólo presente en restos, inasibles.

Pero lo que cabe recordar no es pasado alguno, sino lo esenciante del venir – el ser mismo en su verdad.

No necesitamos huir de nosotros, pero tampoco podemos salvarnos a "nosotros" mismos como al que precisamente se maneja con arbitrariedad y al rico en conocimientos, sino que tenemos que percatarnos de la cambiante referencia esencial del ser que se arroja a la *esencia* del hombre y *para ello* se requiere "sólo" la instancia en lo más próximo.

77. φύσις y el primer comienzo

¿Hasta qué punto, sin embargo, en esta presentación inicial (según la historia del ser [*Seyn*]) del primer comienzo, tiene el ser que ser nombrado precisamente como φύσις, aunque *ella* no dice la esencia de la *verdad* del ser [*Seyn*] pensada en el otro comienzo?

El nombramiento de la φύσις es necesario en tanto adecuada- 58
mente concebida indica el surgir y con ello da seña de la ἀλήθεια y como tal al mismo tiempo es sin embargo suficiente en esta determinación para quebrantar inmediatamente la malinterpretación vigente del comienzo como una filosofía-de la naturaleza.

Pero en el fondo la esencia de la φύσις, adecuadamente concebida, tampoco es suficientemente fuerte para hacer vislumbrar un saber del comenzar del comienzo.

La pregunta inicial por la φύσις no es filosofía-natural *ni* "metafísica". Aquélla comienza con Aristóteles, ésta con Platón. Ambas caracterizan el inicio de la "filosofía".

78. Lo aún-incomenzado en el primer comienzo

Ser [Seyn] como evento

φύσις: surgir; surgiente enraizarse y así dar posición a lo permanente externo afuera (que permanece, pero *no* estable) en lo abierto que surge. Surgir por ello: presenciarse y estabilización. La estabilización – ¿hasta qué punto in-esencia del presenciarse?

φύσις: dice entonces a la vez φύσει ὄν – el de este modo ente.

Pero más inicial en la φύσις es ya el *ocultamiento,* como cuya transformación y procedencia se esencia la ἀλήθεια. Ocultamiento se funda en ocultación [*Verborgenheit*].

Pero más inicial aún en ésta es el abrigo [*Bergung*[17]]; esto no significa un posterior salvamento, sino la propia conservación originaria. El abrigo es el custodiante[18] velamiento (la custodia) del surgir: la más propia esencia del comienzo, su indestructible comenzar, es decir, su volver-a-sí. Esta –a partir del ente– inicialidad experimentada como rehúso es la salvaguardia de la riqueza del comienzo en su puro obsequio.

La inocultación es entonces *un* modo de la desocultación del abrigo, en tanto para éste y desde éste el encubrimiento (λήθη) aparece como su esencia próxima y se determina como φύσις.

---

17 El autor despliega el sentido griego de verdad, ἀλήθεια, desde el verbo raíz 'bergen', 'salvar', 'rescatar', 'abrigar' y sus derivados 'Bergung', 'Verbergung' y 'Verborgenheit', que traducimos por 'abrigo', 'ocultamiento' y 'ocultación'. De modo semejante, desde el verbo raíz 'hüllen', 'cubrir', 'envolver', emplea 'Verhüllung', que vertimos por 'velamiento'.

18 En el mismo contexto de sentido se juegan, sobre el verbo raíz 'wahren', 'guardar', 'preservar', los derivados 'Wahrung', 'Bewahrung' y 'verwahrende', que traducimos por 'salvaguardia', 'conservación' y 'custodiante', sin olvidar que a esta familia de palabras pertenece también la palabra 'Wahrheit', 'verdad', que remite visiblemente a tal contexto.

Pero más inicial es el desocultamiento, cuando deja a la vez esenciarse al abrigo en el comienzo y es evento-apropiador. 59

¿Pero cómo ha de pensar alguien la plenitud esencial de lo que en el futuro llamaremos evento-apropiador?

La esencia más inicial de la φύσις, el otro comienzo, que a su vez retoma en sí la historia de la evadida "verdad" del ente, es decir, la metafísica.

79. El primer comienzo y su comenzar [Anfängnis]

El primer comienzo
es comenzar en el sentido del desocultamiento de la desocultabilidad [*Entborgenheit*], pero así el surgir en la estabilización de la desocultabilidad en la inocultación [*Unverborgenheit*], pero así el sacar a luz de ésta en el brillar, pero así el avance del brillar como aparecer, pero así el sojuzgamiento de la inocultacion, pero así la proyección [*Verwerfung*] de lo inicial del comienzo, pero así el abandono del comienzo en el curso, pero así el inicio de la verdad del ser como entidad del ente, pero así la primacía del ente mismo como del propiamente presente *antes* del presenciarse.

Aquí por doquier no hay "dialéctica", ni del ser, mucho menos una tal del pensar sobre el ser.

Aquí se esencia el comienzo del primer comienzo y nada fuera de este comenzar.

En esa dirección ser recordado es ya evento-apropiador.

80. El primer comienzo como 'Αλήθεια

La desocultabilidad [*die Entborgenheit*] *es τὸ αὐτό del νοεῖν y del εἶναι.* En ello estriba que ya el ser se esencia [*zuwest*] hacia un esenciarse que impele el presenciarse (en el sentido de la desocultabilidad [*Entborgenheit*]) a la presencia y así a la *estabilidad.* Aquí el εἶναι está ya

determinado a través del ἕν y éste se funda antes en el τὸ αὐτό, pero entraña en sí el rasgo de dominar enteramente en los propios límites y poner todo en la *singularidad del presenciarse* como de lo uno (τὸ νῦν) y mantener en ello reunido todos los σήματα.

60 Aquí también todavía un guardar los límites, en tanto lo que cada vez brilla de lo precisamente presente y ausente nunca satisface al ser sino que ya es su brillar, el que evidentemente se prepara al surgimiento a través de la descomposición, que por su parte se funda en el hombre.

En el primer comienzo el ser es de la misma esencia y, sin embargo, ya es y ya tiene que ser historia y lo inicial del curso, que se fija en la ἰδέα como la esencia de la ἀλήθεια.

La desocultabilidad [*Entborgenheit*] *muestra la referencia al ocultamiento* (*Heráclito*) y por ello el ser ha sido también ya distinguido por el ἕν, pero más esenciante es la reunión del λόγος y en la reunión y para ella la manejabilidad contraria. Ésta es el inicial todavía-atenerse-a sí de la ἀλήθεια, que en ninguna parte libera ya propiamente a la δόξα. Y aquí está el fundamento para la esencia del carácter de πόλεμος y de ἔρις en el ser y en la ἀλήθεια, carácter que en todo caso muestra igualmente el rasgo de estabilidad, pero ahora antes en la independencia.

También aquí el guardar los límites como esenciarse del ser, pero más inicialmente que en Parménides.

Al primer comienzo lo dice ya Anaximandro: ser es custodia de los límites, es disponer del desocultamiento.

(Sólo que aquí por doquier no ha sido nombrada la "teoría" como opinión, sino el mismo comienzo, el ser, la verdad, que recuerda y por ello el mismo comienzo tiene que ser recordado en la resolución a través de un pensar-previo en el evento).

81. En el primer comienzo

se esencia el ser como comienzo. El dicho del ser es la *"sentencia"*. "Sentencia" no mienta aquí sólo "dicho", no sólo "proposición" como enunciado aislado sino reuniente nombramiento de lo inicial, que es ocultamente resolutivo y de-cide.

Que estas "sentencias" tengan tradicionalmente el carácter de fragmentos es algo secundario.

"Sentencia" tampoco nombra aquí "sentencia de sabiduría" y tampoco ha de inducir a buscar aquí reglas de vida. Sentencia es juicio 61
como condena al pensar, el interrogar del ser.

"La sentencia" encierra por ello en sí una variedad de enunciados. Y el modo del decir está apenas aclarado.

82. Los pensadores del primer comienzo

Anaximandro, Heráclito, Parménides no se los puede llamar pre-socráticos ni pre-platónicos, porque así precisamente no son pensados como comenzantes, sino explicados a partir de Sócrates – Platón.

Pero igualmente Platón tampoco es ningún Parménides llegado a sí mismo y Aristóteles ningún acabamiento de Heráclito. Los pensadores que comienzan no son pregrados de los pretendidos puntos elevados (máximos consumadores de Platón – Aristóteles) ni son caídos del comienzo.

Bien por el contrario hay aquí un curso, pero Platón está únicamente como Heráclito al interior de la necesidad de la historia del ser. Pero donde el pensar inicial deviene históricamente necesario, el comienzo es *más esenciante* que todo curso. Pero aquí una distinción tiene tan poco lugar como un rebajamiento: pues nunca puede ninguno de estos pensadores ser modelo o hasta un repetible.

83. El primer comienzo

Lo *fragmentario* de la tradición del primer comienzo es aparentemente sólo una casualidad; pero en verdad una necesidad, porque sólo así el comienzo aparece como lo que es para alcanzar en su inicialidad y nunca para poseer.

¿No hacemos así de la indigencia una virtud? No, pues para nada estamos allá, para aquí siquiera experimentar una indigencia, la indigencia del comienzo y del pensar inicial y tomarla con seriedad.

Pero lo que para la tradición del primer comienzo ya es una necesidad, para la preparación del otro comienzo es tanto más lo inevita-
62 ble y nunca algo hecho a sabiendas: lo fragmentario – los fragmentos no como restos de un anterior todo, sino como vislumbres de un ulterior uno.

84. La interpretación del primer comienzo

Es el recordar [*Erinnern*] lo pasado y exige el retroceso a época lejana. ¿Cómo hemos de poder asegurarnos en esto respectivo esencial suyo, si no nos contentamos ciegamente en hacer cercano al presente el "tiempo" anterior a través de un celoso adentrarse sin reparo del representar precisamente corriente?

Se conoce un auxilio en la exigencia de que ante todo "lo contemporáneo" de lo inicial y anterior tenga que ser adecuadamente atendido y por doquier ser utilizado lo "colorido". En la "historia conceptual" sobre todo los empleos de palabra de entonces tienen que ser atendidos y suficientemente determinados; así se pone ya por sí misma una barrera ante las modernizaciones precipitadas.

Pero esta enseñanza que parece evidente olvida lo esencial.

Pues

1. exige lo que es "contemporáneo" de lo recién por interpretar, sin embargo es él mismo una interpretación del conjunto de la respectiva

época. ¿Por qué lo contemporáneo ha de ser más comprensible y en cierto modo no necesitar por sí de una interpretación más que lo que como inicial también y tanto más pertenece a ese "tiempo"? Pero ¿cómo ha de ser interpretado antes lo "contemporáneo"? Evitar el peligro de precipitada modernización no se ha vuelto aquí más fácil. Además la indicación de lo contemporáneo como un auxilio de interpretación contiene una dificultad enteramente propia. Pues

2. No está para nada previa y seguramente dicho que lo contemporáneo posea y pueda poseer en una medida superior una adecuada comprensión de lo que en su tiempo acaece como esencial. Justamente lo contrario es el caso. Por lo tanto se podría a lo sumo atenerse a lo contemporáneo para reconocer desde lo contrario lo que lo contemporáneo ha desconocido. Sólo que con respecto a ello 63
nuevamente lo contemporáneo tendría primero que estar concebido *como* lo contrario a lo desconocido y para ello éste mismo ser primero reconocido. Y de este modo nos encontramos donde nos fue ofrecida la apelación a lo contemporáneo como auxilio de interpretación. No auxilia nada. Esta apelación sólo confunde y refuerza la apariencia de que a través de la introducción de una variedad de cosas incidentales y detalles la interpretación devenga más "concreta" y por ello "más real" y por ello "más verdadera". La ostentación de lo historiográfico sólo obstruye la simplicidad de la historia. Para con respecto a ello callar que a menudo en la inclusión de lo contemporáneo las irreflexivas "modernizaciones" y "evidencias" ejercen además un juego *especial*.

Entonces queda sólo una cosa

el salto del recuerdo [*Erinnerung*] de lo inicial. Pero este salto no es mero alejamiento de lo corriente, no mera apelación a lo justamente puesto en la meditación. El salto tiene su propia historicidad, que se determina desde la pertenencia del pensar al ser y queda sujeto

a la confrontación de los comienzos. El salto se logra una vez desde muchos esfuerzos. Y tampoco es entonces nunca algo "en sí".

85. Acerca de la interpretación del primer comienzo
"Mito" y "filosofía"

La explicación de la "filosofía" desde el "mito" es errónea por diversas razones.

1. El pensar inicial, que ha de ser "explicado", no es aún "filosofía"; ésta tan sólo desde Platón.
2. El pensar como pensar del ser es en sí esencialmente comienzo y no puede ser él mismo "herencia" del "mito".
3. El pensar inicial de ninguna manera puede ser "explicado", sólo tiene que ser empezado; los que lo piensan tienen que pensar inicialmente.
4. La injerencia de la historiografía extravía todo camino al primer comienzo y desliza la opinión de que se podría tener el conocimiento de lo que serían "mito" y "filosofía" para derivar uno separado de otro y hacer todo "comprensible". 64

86. El recuerdo [Erinnerung] interpretativo

El presupuesto único pero decisivo de cada recuerdo del primer comienzo del pensamiento occidental: que aquí comenzó un pensar y es decir, que el *ser* es pensado: que el ser se a-propia del pensar, que verdad se esencia.

La simplicidad de este presupuesto exige no obstante una larga meditación y preparación para estar a la altura de su realización.

87. Proceder

Diferentes reivindicaciones y caminos de interpretación. Cada vez propósito – anticipación. No podemos "plantear en el en sí" la sentencia y su contenido.

Entonces 1. ¿qué presu-puestos? En lo posible inicial y decididamente, en lo posible pleno de presupuesto – lo más elevado, de modo que finalmente la carencia consiste no en demasiado, sino esencialmente en demasiado poco en presupuestos.

2. A la vez dominar a los máximos presupuestos como tales [?] de modo que ellos para nosotros esenciales en lo mismo. Comienzo – metafísica – fin.

3. El extrañamiento.

Por lo tanto, pura arbitrariedad, no preocupado por lo historiográfico, ¿qué habría que traer junto para explorar y de lo explorado? No; bien por el contrario instrucción histórica ⟵ φύσις – ἰδέα – ἐντελέχεια.

A. la carencia en lo escaso de la amplitud de proyección.
B. la reivindicación: *no* en corrección.
C. la limitación pero tampoco en una vacía posibilidad y utilizabilidad, sino *esencialidad;* regreso al comienzo. No tras-lado hacia allí, sino en el volver-a el a-lejamiento a la más propia lejanía, el *ex-trañamiento.*
D. pero esto de nuevo lo decisivo.
E. no la interpretación como "muestra de habilidad", sino "historia" (esenciarse de la verdad del ser: su fundación).

Lo evidente – natural – antropomorfismo. "*Windelband*"; sólo tradu- 65
cir, para saber todo – | cuando no (ser y verdad) ¡lo más cuestionable!

1. qué hombre y cómo hombre
2. si antropomorfismo
3. cómo esto – entonces sin embargo el ente mismo antes *dado*, para ser sometido a esta anteposición. Por qué justamente según estas relaciones humanas: δίκη – τίσις – si son tales.

88. La objeción obvia

El recuerdo [Erinnerung] interpretativo

Sin embargo Anaximandro no puede haber pensado lo que aquí discutimos.

Ciertamente, *no* pensó esto *así,* en esta explicitación y nombramiento. Pero no es que no lo pensó porque lo interpretado sea algo inserto y puesto y de este modo pida *demasiado* a la sentencia, sino porque toda interpretación alcanza *demasiado poco* de lo que en el saber inicial inicialmente se ha desocultado.

La interpretación es de hecho inadecuada, pero no porque *a*siente demasiado al comienzo sino demasiado poco, siempre demasiado no inicialmente

	γένεσις	– φθορά
	pro-cedencia	– réplica
	desde dónde antes	– de dónde lejos

"presenciarse"
(inocultación)

66 *89. Anaximandro y Heráclito*

Lo mismo que τὸ χρεών
τὸ χρεών como χρόνος
Lo mismo que ἀρχή
La ἀρχή como τὸ ἄπειρον
τὸ χρεών como ἀδικία

La *salvaguardia* como el principio
El comienzo y el ocultamiento.
Cómo aquí φύσις y ἀλήθεια en primer lugar "*ocultos*"
↓ Heráclito.

90. Anaximandro y Parménides

Pero cuando ser es custodia de los límites, es decir, de la estabilización en la estabilidad, entonces el ser tiene sin embargo la *extrema inesencia* en el ἀεί. Entonces nada puede ser un ente que fuera algo estable. Y todo estable (insistentemente duradero) es sólo la apariencia – la in-esencia del ser como del surgir en el retornar.

¡τὸ γὰρ αὐτό –! ¿Qué contenido recibe ahora esta sentencia? ¿Y qué dice el ἕν de Parménides? No es siempre malinterpretado platónicamente, en lugar de ser concebido desde el ταὐτόν de la ἀρχή de Anaximandro.

91. Heráclito y Parménides

¿Qué ahora desde Anaximandro el λανθάνειν como esenciarse del ser?

¿Por qué no dicho y no decible y no por decir?

¿Por qué? ¿sólo una cosa del decir pensante o del ser mismo?

El más inicial ocultamiento, ¿cuyo extremo el soltar a la brutalidad del ente?

¿Cómo el "α" en todo el comienzo?

ἄ- πειρον	‖	ἕν – ταὐτόν	
ἀ- δικία	‖	λόγος	(ninguna identidad, ni
ἀ- λήθεια	‖	φύσις	formal-lógica ni
			ontológico-dialéctica) 67

Ser y ente – ¿¿la diferenciación?? El abismo entre ser y ente.

G. El primer comienzo

92. El primer comienzo
La ἀλήθεια

como el primer surgimiento de la despidiente esencia del ser como del acaeciente comienzo. Lo primero descansa en que en general el "claro" surge como desocultación pero a la vez oculta la esencia y remite a su determinación en el ente y a la singularidad del ser.

La singularidad ha sido concebida desde la reunión (presagio del κοινόν) en referencia a lo estable – no desde la amplitud del evento.

Lo primero del surgimiento es su "que" [*Daß*] y la ocultación de la esencia, de la que procede la inmediatez de lo incuestionable de la ἀλήθεια, a través de la cual ella remite [?] al ἕν y ὄν como εἶναι y encadena la diferencia del ὄν y μὴ ὄν.

En este μή la singularidad del ser se trae a una desocultación, sin que su fundamento pueda ser experimentado inicialmente.

El μὴ ὄν – lo que nunca un ente debe y puede "ser" y es decir surgir como un tal.

¿La sombra, que al ente sigue por doquier?

¿Ella el primer lucir del ser mismo? ¿Por qué entonces inicialmente ya el *no*? ¿Por qué llega éste de tal modo a primacía, que se coloca en cierto modo cerca del ὄν? ¿Qué sucede con este "no"?

93. Mostrar el primer (comienzo)

y así aclarar la referencia a lo inicial.

Este mostrar piensa para el primer comienzo, en tanto aclara la verdad del ser, desde la cual y en el futuro el comienzo llega más inicialmente.

El primer comienzo requiere al otro, si no, no sería el primero. Sin embargo este requerir no es una carencia, sino la irresuelta riqueza del primero, que abriga en sí únicamente la pro-visionalidad del comienzo. 68

94. La oculta inicial primera ausencia-de lenguaje

acaece en la experiencia *de que el ser* [*Seyn*] *es.* El acaeciente que se aclara en primer lugar como ἀλήθεια. En el puro "que" está el evento inicial. Experimentar esto significa sin apoyo ni sostén en el ente, al ser, que se aclara, que esencia claro, soportar en su abismal soledad y ser sin un decir.

El dolor de la inicial separación
el espanto del abismo
el goce de la despedida.

El dolor inicial es la unidad originaria del espanto y del goce, no una composición de ambos. (Sobre el "que" y la posterior diferenciación entre que [*Daß*] y lo que [*Was*][19] cfr. "De la historia del ser [*Seyn*]" II. Esbozo*)

95. El primer comienzo

El hombre es en cuanto tomado[20] por el "ser". El hombre es como un acuerdo con el ente. El hombre es como tomado para el ser. (todo desde la ἀλήθεια como de lo "mismo").

---

19 Se distingue entre la conjunción 'daß' y el pronombre 'was', que traducimos por 'que' y 'lo que'.

* "De la historia del ser", en *Nietzsche II* [GA 6.2, edit. por Brigitte Schillbach, p. 417 y sig.]

20 Desde el verbo raíz 'nehmen', el autor emplea los derivados 'einvernehmen' y 'einnehmen', que traducimos por 'en conformidad con' y 'tomar', desplegando desde esta familia de palabras un contexto de sentido.

96. El primer comienzo

aparece tan sólo en su comenzar [*Anfängnis*] en tránsito al otro comienzo. Este tránsito es experimentado en la experiencia del perecer de la metafísica. Pero ello acaece sólo en el saber de su esencia histórica.

97. No todos los pensadores en el inicio

del pensamiento occidental son pensadores iniciales.

No sabemos si los pensadores iniciales, que aún reconocemos, son los únicos en el inicio.

69 ### *98. El primer comienzo*

El arrebato desde el viraje aún inexperimentado.

La ἀλήθεια "es" φύσις, en la cual la ocultación misma se oculta, de modo que el puro surgir aparece y el surgir parece como si fuera puro esenciarse.

En la ἀλήθεια que así se esencia se encuentra necesariamente el *aspecto* (δοκεῖν) de lo presente, y los δοκοῦντα son el ente y, a saber, cada uno en su presencia, es d. *separado, individuado.*

La δόξα es la próxima apariencia de la φύσις – ἀλήθεια.

En el surgimiento ἀλήθεια – φύσις aparece (δοκεῖ) el ente.

Tomado el ente en sí mismo es lo que se muestra.

Sobre la δόξα el ser (φύσις) deviene ἰδέα. Porque ahora el ser ha sido percibido sólo desde el ente y no ya como inicialmente desde el ser.

En el primer comienzo, que primero tiene que surgir una vez, el comenzar permanece oculto y por ello la verdad (del ser) está referida aquí a lo oculto (ocultamente) y es la inocultación del surgimiento, es decir, como surgimiento. En ello se esencia ya el soltar del parecer y aparecer y de la apariencia, sobre todo el surgimiento, cuando es per-cibido para sí, sale al encuentro de modo que la percepción tiene que ser el puro dejar parecer.

99. El primer comienzo

Iniciar directamente las observaciones a las sentencias.

Anaximandro (cfr. sem. ver. 41. Conclusión)*

Parménides (cfr. sem. ver. 32 y más tarde sem. ver. 36) **

Heráclito (cfr. sem. ver. 36 y sigs.)***

Con respecto a ello la preparación de todo el Mscr. 40/41.**** 70

En la apariencia del mero afirmar decir lo esencial.

ἀλήθεια – φύσις – ἕν

λόγος – νοεῖν

Cfr. *las observaciones sobre Anaximandro, Parménides, Heráclito* 1941*****

Cfr. *Mscr. Sobre el primer comienzo*******.

El ἕν como lo aparentemente más vacío y general desde la plenitud esencial y singularidad de la ἀλήθεια en Anaximandro, Parménides y Heráclito respectivamente diferente y sin embargo unido en lo mismo.

---

* *Conceptos fundamentales.* Curso en Freiburg sem. de ver. 1941 [GA 51, edit. por Petra Jaeger, p. 94 y sigs.].

** *El comienzo de la filosofía occidental (Anaximandro y Parménides).* Curso en Freiburg sem. de ver. 1932 [aparecido en GA 35, edit. por Peter Trawny]. *Introducción a la metafísica.* Curso en Freiburg sem. de ver. 1935 [GA 40, edit. por Petra Jaeger, §§36, 43, 50, 53].

*** *Introducción a la metafísica.* Curso en Freiburg sem. de ver. 1935 [GA 40, edit. por Petra Jaeger, p. 134 y sigs.].

**** [aquí en GA 71].

***** [aquí en GA 71 (I. El primer comienzo).

****** [aquí en GA 71].

H. El avance del primer comienzo hacia el inicio de la metafísica

La estabilización

100. Ἀλήθεια ⟶ ὀρθότης

Un esclarecimiento de la esencia de la ἀλήθεια – ὁμοίωσις (ἰδέα) al hilo conductor de la sentencia de Aristóteles (Poética), que ποίησις sea φιλοσοφώτερον ἱστορίας.

φιλοσοφία – σοφία – ὄν – ἕν – ἀγαθόν – θεῖον
ἰδέα – οὐσία – ἀλήθεια
ποίησις – τέχνη – εἶδος – δύναμις
ἱστορία – αἴσθησις.

101. El avance desde el primer comienzo

tiene que tener desde éste mismo el surgimiento, sin que este comienzo fuera la causa del avance.

El avance es el surgir de la estabilización como verdadero modo del presenciarse ya trasladado al brillar.

71 La directiva de la estabilización se encuentra en el modo en que la desocultación permanece en sí no guardada por la esencia de la ocultación como también por la esencia del ocaso.

Anaximandro piensa más inicialmente que Heráclito y Parménides.

Heráclito dice ya τὸ μὴ δῦνόν ποτε.
Parménides dice el ἕν
cada vez un modo de indicar en el ἀεί el avance.

102. El presenciarse, la estabilización, lo dis-tante

La *estabilización* en lo solidificado es respectivamente en sí estrangulamiento, limitación, aislamiento, desprendimiento desde el esenciante presenciarse.

Allí yace la posibilidad del ente ante el ser. Pero también se encuentra en ello la posibilidad de la anquilosis en el estar-para sí y de este modo distante y saliente. Esto saliente arroja la posibilidad de lo objetivo[21].

De este modo se encuentra trazado en el curso desde el comienzo el ensamble fundamental de la verdad del ente en el sentido de la metafísica.

103. φύσις – ἰδέα

(τέχνη)
(δόξα)

El origen esencial del ser como ἰδέα se encuentra en la φύσις, cuya esencia inicial tiene su determinación en la (evidentemente infundada y por ello pronto con otra interpretación) ἀλήθεια.

Esencial para la posibilidad del ser como ἰδέα es el aparecer de la τέχνη. Ello quiere decir: la inocultación, es decir, el presenciarse de lo presente es llevado a esa percepción que es capaz de re-tener lo próximo-presente y hasta entregar aquí y allá. La τέχνη es el modo en que la percepción misma perteneciente al εἶναι (presenciarse) se hace estable y en ello estampa a la ἀλήθεια correspondientemente. En este juego participa el que el presenciarse (φύσις, ἐόν, εἶναι) se
desoculta en lo próximo del "aspecto", que esta vista (δόξα) próxima 72
presente deviene lo retenido y de este modo lo presente conforma el carácter del mostrarse (de la visibilidad) que aparece y luego hasta se agota en él.

---

21 Nuevamente una familia de palabras despliega desde el lenguaje un contexto de sentido sobre el verbo raíz 'stehen', 'estar': 'Ab-stehende', 'Abständige', 'Gegenständig', que traducimos por 'distante', 'saliente', 'objetivo'.

II. La resonancia

Perspectiva

104. *La resonancia*

La resonancia del comienzo (oculta en su comenzar;
oculto el primero y el otro)
La modernidad y el Occidente
La modernidad y la metafísica como incidente
El acabamiento de la metafísica y *el pasar por*
El incidente y el primero y el otro comienzo
El abandono del ser y la ausencia de ser
El abandono del ser y la devastación
Devastación y ahuecamiento
La servidumbre del aniquilar y del transcurrir

105. *La resonancia*

Es el primer y próximo mostrar [*Zeigen*] del otro comienzo. Ella muestra por ende el tránsito del primero al otro; muestra este tránsito como modo del comenzar [*Anfängnis*]; pero el comenzar está a la vez contra el avance a la metafísica del primer comienzo.

La resonancia muestra la metafísica como el incidente [*Zwischenfall*] del dominio del ente y su verdad.

La resonancia muestra la superación de la metafísica, que acaece desde el restablecerse del arrebato.

La metafísica es por experimentar según la historia del ser [*Seyn*] como el incidente; el espacio-tiempo de su duración y el de

su perecer como "concepción de mundo" no puede llamar a engaño acerca de su inesencia según la historia del ser [*Seyn*].

La resonancia muestra el pasar-junto a.

La resonancia es el primer mostrar de la historia del ser [*Seyn*] y en ésta de la esencia de la historia como *de lo acaecido* [*des Geschichtes*].

La planetaria [*irrsternliche*] devastación en la época del perecer de
76 la metafísica no es superable a través de un mero "giro" del "representar" y del "devenir". Ella misma encuentra su fin en el perecer.

106. Resonancia

del tránsito de la historia a su esencia más inicial, es decir, a lo acaecido [*Geschicht*], que hace esenciarse la verdad del ser [*Seyn*] en el ser [*Seyn*] de la verdad y comenzar este viraje como acaecimiento del sobreponerse en el claro del ser [*seyn*]-ahí.

La historia no sólo pasa a otra época *al interior* del espacio-tiempo *vigente* de la metafísica, sino el espacio-tiempo mismo deviene otro, en tanto primero se aclara en su esencia como ser-ahí.

La historia y lo acaecido [das Geschicht].

107. La historia del ser [Seyn]

no conoce ninguna sucesión; el ensamblaje de la historia del ser [*Seyn*] es inicial y de regreso al comienzo. Donde experimentemos el arrebato y el avance a la metafísica, no se trata de una serie de estadios. Tal cosa encuentra sólo el cómputo historiográfico, que ha emplazado antes todo a la explicación, explicación que ya también determina de dónde y cómo se deriva. La historiografía no puede y nunca podrá pensar lo inicial. La historia del ser [*Seyn*] "es" sobre todo siempre el comienzo. Y el comienzo está desde siempre en cada cosa que al principio, al conocerla por primera vez, nos parece una fase de un transcurso.

También en el abandono del ser del ente, puesto que éste parece dominar sólo en el modo del poder y de la realidad, de suerte que todo ser es tolerado como absorbido y sólo como pretexto y empleable ficción, acaece todavía a un no ente una verdad y es así la verdad del ser [*Seyn*]. El viraje se esencia. El discurso aparente del "ser mismo", que sin embargo conoce sólo al ente, aún tiene de hecho que confirmar la historia del ser [*Seyn*]. Continuamente es lo acaecido [*Geschicht*] del evento-apropiador.

108. Resonancia

En la resonancia tiene ya que prepararse una clarificación sobre lo 77
que además el ente significa; en qué amplitud ha sido pensado; cómo respectivamente ya en él se esencia una entidad; cómo en ello es experimentable una seña del ser [*Seyn*].

(Cfr. las múltiples caracterizaciones en *La superación de la metafísica* [GA 67]; *La historia del ser* [GA 69]; *El dicho* [GA 74]; *Sobre el comienzo* [GA 70]; cfr. *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)* [GA 65] y *Meditación* [GA 66].

¿Por qué aquí tiene ante todo que hablarse desde la resistencia?

1. El ente no es la "aparición" y la "expresión" del ser; pero tampoco viceversa.
2. El ser [*Seyn*] no tiene ningún "*medium*" de la transparencia; el claro en el que se esencia es su propia esencia.
3. El ser [*Seyn*] tampoco es el reflejo del ente.
4. El ser [*Seyn*] para nada es un trozo y el núcleo en el ente.
5. El ser [*Seyn*] no es la objetividad del representar ofrecida al ente.

109. La primera resonancia es la resonancia del pasar junto a

La resonancia es como resonancia "del" ser [*Seyn*] la resonancia de la historia del ser [*Seyn*]. Pero ésta es el ensamblaje en la articulación [*Fug*] del comienzo; el ensamblaje del ser [*Seyn*] en el evento al comienzo.

La resonancia en el asimiento transversal [*Durchfängnis*] (del asir a través) del comienzo hasta lo abierto de la historia de la humanidad occidental.

El ser [*Seyn*] (es d. el ensamble del ser [*Seyn*]) y
el hombre (es d. la humanidad históricamente occidental).

78 *La recordante consonancia del ensamblaje del ser* [*Seyn*].

Abandono del ser (———) ocaso
Perecimiento en | El comenzar de
la desarticulación | la articulación

El pasar junto a
El evento "del" pasar junto a

*

La *resonancia* es resonancia *del* ser y con ello de la diferenciación y con ésta de la superación, que [es] ella misma sólo lo próximo del reponerse.

(La resonancia dispone en el dolor de la experiencia). Es el próximo traslado a la instancia en el entre.

Se da a todas las caracterizaciones y pautas, que apuntan de algún modo a aseguramiento y compromiso.

La resonancia es resonancia del ser, su voz silenciosa y su ensamble sin imagen devienen perceptibles. ¿En dónde? En la primera experiencia de la ausencia de necesidad.

El dolor de la ausencia de necesidad como el saber de la necesidad. En esta necesidad se aclara primero la cuestionabilidad del ser en el infundado ensamblado de la diferenciación.

La ausencia de necesidad – el pasar junto a – el occidente
pasando de uno a otro:
el abandono del ser del ente
el sobreponerse del ser [*Seyn*] hacia el comienzo.

110. La resonancia

La resonancia de la despedida del evento-apropiador en la palabra del dicho de la resolución. El que una voz silenciosa llega en un circuito todavía indeterminado de la confusa época, de modo que atendemos al ente y el ser, sin aún advertir que la verdad llega en el ser [*Seyn*]. Pues éste es en la próxima resonancia lo inaparente y pasado por alto. Pero vale reconocer en todo describir, explicar, emprender del ente el inadvertido resplandor del enigma. Lo cegador de ese resplandor aparece, cuando la ofusca- 79
ción disminuye, que arraiga en el olvido del ser.

El ofuscar, que viene de la simplicidad de lo simple, pertenece a la cercanía del entretanto, en el que la lejanía se aclara, en la que se envía un advenimiento de la esencia de la verdad. Este destino expide en la resonancia la primera huella del ser [*Seyn*].

Aunque todo ente deseara perseguirlo, en ninguna parte se muestra la huella del ser; pues siempre la roza tan sólo allí en torno, donde la cercanía se ha precipitado, en la que el ser [*Seyn*] se da en la resolución.

Aunque todo ente deseara reordenarla; siempre la ordenan sólo órdenes y nunca encuentran el sitio libre, en el que acaece la i-rrupción[22] del ser [*Seyn*].

B. Los signos del tránsito
El pasar junto a
El entretanto de la historia del ser [*Seyn*]

111. Signos del ser en la época mundial del acabamiento de la metafísica

También en la época del abandono del ser, puesto que la voluntad

22 'Ein-fall', 'irrupción', contrasta con 'Zwischenfall', 'incidencia', que aparece en pasajes anteriores.

de la voluntad ejerce únicamente la primacía del ente y el ser ha sido olvidado, éste queda sin embargo en la esencial cercanía, que es abrigada en el claro de su referencia a la esencia humana. Esta cercanía se esencia desde el misterioso esenciarse del ser que, experimentado acaecientemente, se manifiesta como la expropiación. De este modo la cercanía del ser es inevitable. Tiene por ello que aparecer también aún en el abandono del ser y manifestarse en el ocultamiento. Este aparecer acaece en los signos. Lo inevitable se muestra en los signos de lo incalculable. Pero éste se muestra en la forzada avidez por la completud. Ésta es el signo de que el cálculo ha de surgir sin resto. Y en ello se muestra que únicamente el cálculo conduce la relación con el ente. Dado que sin embargo la cercanía del ser tampoco puede ser expulsada en el cálculo sin resto sino sólo confirmada, tiene también
80 todavía que calcular el contar del ente con el ser. Ello sucede de modo que el entendimiento calculador es impelido al recurso de hacer pasar al ser por algo meramente ideado. El entendimiento calculador no puede advertir cuán cercanamente llega a la cercanía del ser con este rebajamiento del ser a lo "abstracto". Cuando se tiene al ente según el tipo del calcular por lo "concreto", donde se ha reunido todo lo utilizable, entonces el ser es sólo lo ideado de un pensar que no cuenta con el ente. Quedaría por preguntar, sin embargo, si este idear produce el ser sólo como una formación de lo vano, o si el ser presta al pensar esta última garantía de pensarlo no obstante aún en este desconocimiento, si el mero idear no piensa ya desde la referencia del ser a él y sólo así es capaz de pensar.

El grito mundial por trigo y nafta no viene primero de una escasez de estos materiales. Es proferido por doquier sobre la tierra. No es tampoco la consigna de un "materialismo". Testimonia el vínculo con el ser, que en todo caso ahora aparece solo aún como la voluntad de voluntad. Trigo y nafta tampoco son el objetivo del emprender y

ordenar. Dan sólo el primer plano de la forma de las condiciones, que la voluntad de la voluntad tiene que plantearse para el incondicionado posibilitamiento de su dominio. La voluntad de voluntad, que arranca ese grito a la humanidad más moderna, es la forma más espiritual del "espíritu"; pues el espíritu es "conciencia" y conciencia es autoconciencia. La autoconciencia resurge de la primacía de la verdad del ente en la forma de la certeza, a cuyas exigencias esenciales pertenece la primera, de estar cierta de sí, esto es: segura. Pero la certeza es el aseguramiento de la corrección del representar, que como *perceptio* se funda en la idea y en ello testimonia su procedencia del ser, que se ha desprendido[a] hacia la entidad del tipo de la ἰδέα. La voluntad de voluntad es el "espíritu" puro e incondicionado. Pero "el espíritu" es igual a la ἰδέα, cuya historia esencial acaba, ya el avance de la aún no 81
aclarada verdad del ser. El ser, que como entidad fue entregado a la metafísica, es por doquier el espíritu mismo; por ello no se da ningún ser "espiritual", como si se diera también la entidad sin espíritu.

El grito mundial por trigo y nafta tiene ahora aún, azuzado por lo ineludible desconocido, que acallar la feliz aflicción de la palabra poética futura "Pan y vino".

Un signo del abandono del ser del ente y del tránsito contenido en él entre el primer y el otro comienzo es en el ámbito de la humanidad más moderna el intrincamiento de la obsesión del ente y de la indiferencia ante el ser.

Los indiferentes suscitan a veces la apariencia de ser ellos los abandonados. La indiferencia parece como un arma de la fortaleza que el superior aventajado encierra en sí. Pero en verdad esta indiferencia no es un fundamento originario de la actitud, sino la

---

a *Abandono*

consecuencia externa de una incognoscible inconsistencia que surge de un desmoronamiento de un rasgo esencial del hombre histórico. Esto es la imaginación, que puede hacerse mostrar los signos del ser en el aspecto del ente, sin que nunca el ser pudiera ser tomado del ente, como un trozo y parte de su existencia. La imaginación de este tipo esencial tiene evidentemente que arruinarse, cuando lo abierto le es obstruido, como lo cual el ser se ha aclarado. La obstrucción de lo abierto tiene aquí el modo de un oscurecimiento que se deposita sobre el ente gracias a que el cálculo con su pretendida omnivalidez se asegura ante lo propicio y elevado de las cosas y va apagando la mirada estrellada de horas brindadas. El oscurecimiento del ente es la consecuencia del desencaminamiento en el extravío como la definitiva inesencia de la verdad.

82

112. El extravío del planeta [Irrsterns] *como el entretanto del pasar junto a*

Decir el extravío: el ateísmo incondicional
el orden ilimitado (técnica – historiografía)
la voluntad de la carencia de meta[a]
la voluntad de voluntad
el desprevenido rechazo de la esencia de la verdad
la devastación
y sin embargo sí, sólo por ello
la pura ausencia de necesidad
el olvido del extravío
la edificación del entorno

---

[a] "Humanidad" y liberación del proletariado sólo pretexto de la desprevenida voluntad de voluntad.

el hombre como el satélite de la devastación
y el "garante" de la ausencia de verdad[a]

113. La esencia de la verdad en el pasar junto a

La certeza como seguridad de la incondicional objetivación del ordenar y
la precaución de la salvaguardia de la dignidad del ser [*Seyn*].
Allí el calcular en la carencia-de meta
Aquí la resolución de la diferencia en la despedida en ocaso.

114. Lo ineludible

La metafísica y la verdad del ser

es el ser, en tanto la gestión del ente bajo el dominio de la metafísica sin saber que en su verdad aspira a apartar un desconocido ser, para no ser estorbada a través de éste y su cuestionabilidad en la organización de la seguridad en el ente. El rechazo de lo ineludible alcanza 83
en apariencia la incontenible ampliación del circuito del calcular y ordenar sobre todo el ente. Pero la totalidad de lo calculable no es la suma de lo calculado, tampoco el producto de lo completo puesto anticipadoramente en el cálculo. La totalidad de lo calculable es lo incalculable mismo, también ya entonces cuando éste es pensado sólo con respecto a la totalidad originaria de lo calculable. La compulsión a la totalidad es la ley de la inevitabilidad ante lo ineludible. La ampliación de lo ineludible en los múltiples signos de su advenimiento es sólo una de las formas en las que se aclara su ya acaecida cercanía en el todo. Dado que el calcular piensa en lo sucesivo, mienta que lo que aún

---

a *"Abandono"*

no le es asible o se le sustrae, lo sigue paso a paso y ocasionalmente. Pero lo ineludible ha ya acaecido. No es explicable desde circunstancias y acontecimientos. A través del apartamiento de éstos nunca es expulsable. El gestionar la seguridad en el ente entregable refrena el desconocido ser y promueve sin embargo contra saber y voluntad lo insurreccional contra la voluntad de voluntad. La organización del orden en el ente rechaza el desconocido ser y va a buscar sin embargo en la consideración contra saber y voluntad los signos de la cercanía del ser. En tiempos en que el incondicional dominio de la voluntad de voluntad fuerza a sus ejecutores a proceder contra sí mismos, en tanto desocultan los signos de lo ineludible a través de que los encubren, tiene que prepararse en la esencia del mismo ser el giro en el cual el oculto evento expide la expropiación del ente por la verdad del ser y libera la transferencia en el fundar de la verdad del ser. Este acaeciente giro en el ser, que así se sobrepone hacia el comienzo, es el origen histórico del tránsito del primer al otro comienzo. Este tránsito se muestra primero en la figura de la superación de la incidencia en la historia del ser, como la cual la esencia de la metafísica deviene manifiesta. Lo ineludible es el signo del evento.

84 *115. El perecer de la metafísica y el tránsito*

El perecer de la metafísica no es una historia, a la que sigue luego el tránsito al otro comienzo, sino que el comienzo acaece inicialmente y esto *es* la superación de la metafísica, y esta superación es el tránsito. El perecer y el tránsito pasan uno junto al otro; conforme a la ley del desprendimiento del ser hacia la extrema inesencia (en la voluntad de voluntad), el ser [*Seyn*] deja ir la inesencia y supera el dominio de la inesencia no a través de que "se ocupa de ella" y la sojuzga, sino de modo que suelta la inesencia a su perecer. El tipo abismal de la superación es el desprendimiento de lo por superar al fanatismo de su inesencia, en

el que es enredado. Este desprendimiento se ha de experimentar en el saber de la grieta del pasar por, en el que la voluntad de voluntad y el evento no se vuelven ni pueden volver uno a otro. Pero este desprendimiento no es algo “negativo”, sino que pertenece a la expropiación que distingue a toda metafísica desde el inicio. Y ésta es propia del evento.

116. El pasar junto a[a]

en el cual dos cursos históricos pasan uno junto al otro: el perecimiento y el ocaso.

¿Quién ve la constelación de este pasar por?

¿Y dónde se encuentran los vedores y experimentadores?

El perecimiento es sólo la sombra de nubes del ser y él tiene su necesidad.

117. El pasar junto a

El tiempo del pensar según
la historia del ser [*Seyn*]

El pasar-uno junto al otro del abandono del ser del ente y del sobreponerse del ser [*Seyn*] en el comienzo. El espacio-tiempo de este pasar 85
junto a como de un evento según la historia del ser [*Seyn*] ha acaecido en el evento del comienzo.

La constelación del pasar junto a.

El claro de esta con-stelación (mala estrella -a estrella). ¿Cuál es su entre? La localidad que se prepara – el ser [*seyn*]-ahí.

Desde este entre se determina el *“entretanto”*, y éste determina el *ahora* y lo actual de la historia del ser [*Seyn*] .

La carencia de necesidad.

---

[a] in*suficientemente* pensado

La reivindicación de orden nuevo es la inmediata delimitación de lo moderno a lo nuevo y novísimo, es decir, un pensar de la voluntad de voluntad que quiere un decidido acabamiento.

118. El pasar junto a

de la mala estrella (de la inarticulación del maquinal perecimiento)
y
de la estrella personal [*Vorstern*] (del ocaso en el comenzar de la articulación [*Fugs*] en el evento)
experimentado en
el planeta [*Irrstern*] de la tierra, que errando entre la devastación planetaria y la ocultación del comienzo carga el entretanto, que el abismo es.

119. El pasar junto a

del inicio del despliegue esencial de la modernidad (los tres siglos anteriores eran sólo preparación transitoria) y *del comienzo de Occidente.*

Los espacio-tiempos respectivamente diferentes de los que pasan junto a.

La localidad de la constelación.

El pasar junto a es el ensamble del tránsito.

86 *120. Resonancia*

pasar junto a e incidente

En la época del acabamiento de la metafísica surge la apariencia de agotamiento, porque ahora desde la voluntad de voluntad el crear y lo creador es propiamente contado como principio y puesto en el planeamiento. Pero puesto que todo crear nada puede contra la voluntad de voluntad como ser del ente, puesto que ya se ha entregado instrumentalmente como organización a esa voluntad, dado que en

general lo creador –un prejuicio de la modernidad– nunca alcanza lo esencial del ser [*Seyn*], el agotamiento tiene que sentirse como una secreta amenaza y a través de ello tanto más ser afirmada la voluntad de voluntad, para reprimir todos los signos del rehúso hasta el hundimiento de la inesencia.[1] La duración de su dominio, que según el tiempo cuantitativo es más larga que todo momento histórico, que resulta inmedible, condiciona el paso recíproco por la devastación y el restablecimiento, de modo que ninguno puede "saber" del otro. ¿O no hay sin embargo en la experiencia conforme a la historia del ser [*Seyn*] un saber, puesto que al fin y al cabo el pasar junto a es experimentado?

121. La superación de la metafísica

(Pasar junto a,
instancia en él)

Aunque la superación acaecientemente es histórica en el sobreponerse, y el desprenderse de la metafísica en su perecimiento abandona la metafísica misma a la propia inesencia, de la que ya no puede levantarse, porque a esta inesencia pertenece la voluntad de voluntad, es decir el fanatismo de la implicación en el insabible [*unwißbare*] perecer, entonces el hombre histórico, por cierto, también en el tránsito, conforme a la referencia del ser [*Seyn*] a su esencia, tiene que estar encarecido en la superación. En verdad no puede iniciarla ni llevarla a cabo, pero no obstante no es ajeno.

Inmediatamente el hombre podría pensar en quebrar la voluntad 87
de voluntad. Sin embargo ello significaría querer dominar y conducir al ser mismo. Ningún ente, tampoco ese ente que desde la referencia del ser [*Seyn*] a él tiene la esencia histórica, el hombre, puede nunca producir y determinar el ser. Pero el hombre histórico tiene que corresponder al ser. El ser [*Seyn*] mismo y su respectiva verdad es inicialmente acaecido sólo desde el ser [*Seyn*]. Al desprendimiento

del ser en el perecimiento corresponde con instancia la serenidad de la longanimidad, que experimenta el pasar por y sabe ya el sobreponerse y escucha sólo a la resonancia del comienzo y prepara la palabra a su voz.

C. La modernidad y el Occidente

(Cfr. *Sobre el comienzo* [GA 70];
el pensar [*Erdenken*] del comienzo)

122. El perecer de la metafísica y el tránsito al otro comienzo

Que aquí la historia del ser [*Seyn*] cambia, para ello no basta ningún "giro" en el sentido de vuelta y retorno; tampoco el del primer comienzo, sin importar que éste, si no ha de quedar en un mero rememorar historiográfico, él mismo tiene que venir de lo inicial. Pero ello sólo puede ser entonces el otro comienzo. El giro acaece en este único espacio-tiempo de la historia del ser [*Seyn*] sólo como comienzo. En ello hay que ponderar cuán lejos queda cada cómputo historiográfico de las situaciones, aunque sean situaciones mundiales planetarias, del curso histórico y de lo que exige en esencialidad del hombre futuro.

En el tránsito al otro comienzo aparece antes el primero en su comenzar (Cfr. aquí I. El primer comienzo).

88 ### *123. El a-teísmo experimentado según la historia del ser* [*Seyn*]

Hölderlin – el destino del pensar según la historia del ser [*Seyn*]
¿De qué tipo es el a-teísmo de la época moderna, de modo que sólo el pensar según la historia del ser [*Seyn*] acerca del sobreponerse del ser [*Seyn*] en el comienzo puede experimentar la verdad de ese

sepultamiento de todo espacio-tiempo de una divinidad y fundar en la persistencia [*Beständnis*] de tal experiencia, para que la localidad de la extrañeza [*Unheimischkeit*] en el ser [*Seyn*] pueda transferirse como acaecida-apropiadoramente a los hombres en su esencia (al ser-ahí)?

Este a-teísmo no es simplemente la pérdida del dios cristiano. Por el contrario; éste está -por cierto, sin lo eclesial- por doquier aún aquí y es llamado en las más desconocidas figuras y en formas cambiantes de fe auténtica e inauténtica. El a-teísmo experimentado según la historia del ser [*Seyn*] surge de la huida, enviada a través del abandono del ser del ente (es decir, a través del poder de la voluntad de voluntad), ante la indigencia de la falta de necesidad. La época de la voluntad de voluntad es carente-de necesidad porque permanece inexperimentado el ser como envío del acaecimiento en su verdad y con ello el sobreponerse hacia el comienzo y así la fundación esencial del hombre, que sólo puede estar determinada desde la verdad del ser.

Pero esta carencia-de necesidad es en lo oculto la máxima necesidad, cuando por otra parte el olvido del ser surgido del abandono del ser pasa por alto lo más necesario: la experiencia del ser [*Seyn*] frente a toda haceduría y encargo [*Bestellen*] del ente en la apariencia de su entidad, que ofrece lo "efectivo", "real", "vital" como el ente.

El a-teísmo es el sepultamiento del espacio-tiempo de un aparecer de una divinidad, cuyos dioses aún no están decididos. Este ateísmo no procede de una mera in-credulidad del hombre o de una incapacidad moral. Este a-teísmo es historia acaecida en la historia del mismo ser [*Seyn*].

En tanto ahora el pensar según la historia del ser [*Seyn*] después
de su primer intento, aún no suficientemente entendido por sí mis-
mo, (en *Ser y tiempo*) se vió arrojado al a-teísmo, tuvo, así puede de- 89
cirse después, que devenir destino un nombramiento de lo divino y
de aquello sobre los dioses, para que históricamente fuera un sostén

junto al cual la confrontación pensante guarde la inicialidad de su preguntar y así este sostén mismo, que a través de ello nunca deviene medio para un fin, se aclare en *su* propia historia poética; pues se mostró no sólo a consecuencia del grosero malentendido y abuso antropológico-existencial teológico de *Ser y tiempo*, que este preguntar tenía que ser aún impotente para desde sí defenderse de la afluencia de la "metafísica"; esta impotencia llegó tan lejos que este pensar, a pesar de la determinación interna de su preguntar por la verdad del ser intentó aún hacerse entendible a sí mismo en el más amplio circuito de la "metafísica".

En este instante de lanzamiento de los últimos malentendidos a través de la metafísica, es decir, en el instante de la primera cuestionabilidad extrema del ser [*Seyn*] mismo y de su verdad (Conferencia acerca de la verdad, 1929/30), la palabra de Hölderlin, ya antes como otros poetas de inmediato conocido, devino destino. Esto parece desde fuera la huida del pensar a la certeza de la poesía. Esto ha sido pensado metafísica-cristianamente, si es que realmente ha sido pensado.

Todo se estrella ahora contra "los dioses". Somos en las referencias al poeta compelidos según su palabra a hablar de los "dioses". Pero tenemos que saber aquí como por doquier que por cierto nuestro discurso tan sólo puede ser un atento escuchar en el ámbito de la verdad (sacralidad) todavía no experimentada de esta poesía.

No podemos encontrarnos por encima de los "dioses" desde un cristianismo y su monoteísmo tenido por verdadero, ni podemos en la ocupación con los mitos utilizar la anterior mitología como si fuera en cierto modo un medicamento contra el exceso de la técnica. Así permanecemos sin embargo por doquier en la metafísica, a saber, en
90 lo inexperimentado e irresuelto. Y nos quitamos a nosotros mismos la verdadera necesidad del curso a la pura localidad del inicial a-teísmo.

124. *El acabamiento de la modernidad**

es la época de la *finalización de la metafísica*.

Según la historia del ser la metafísica aparece en su acabamiento de acuerdo a tres aspectos, que en sí determinan unitariamente lo mismo: el dominio de la concepción de mundo (visión de mundo – orden – valores)
la técnica (el planeamiento del cálculo)
la historiografía (el cálculo del planeamiento)[a].

En todo se da el derribar planetario de todos los poderes en la voluntad de voluntad, que organizándose en sí tiene por "meta" el ordenar los órdenes. Ésta es una "meta" que a través del planteo de meta esencialmente ha sido aniquilada, nunca ha sido admitida, a través de lo cual la voluntad se echa hacia atrás y de este modo continuamente se crea la posibilidad de quererse a sí misma y, si no, nada.

Aquí acaece la plena expropiación del ente por el ser, de modo que el ser ha sido a la vez olvidado y reemplazado por el ente.

El perecer de la metafísica en la concepción de mundo es según la historia del ser [*Seyn*] el evento del abandono del ser. La técnica es la técnica de la historiografía, la historiografía es historiografía de la técnica. Estos títulos no mientan aquí las "apariciones" fácticas de la "cultura" metafísicamente mentada, sino que mientan las ocultas figuras esenciales de la verdad del ente, que se ha consolidado en la entidad en el sentido de realidad ("vida") y objetividad.

El derribamiento de los "poderes" en la voluntad de voluntad tiene lugar desde una oculta unanimidad en la esencia; esta correspondencia

---

* Cfr. *La superación de la metafísica* [en GA 67]; *La historia del ser* [*Seyn*] [GA 69].

[a] La *maquinación* como esencia de la voluntad de voluntad y a la vez como in- esencia de Φύσις-τέχνη, Ζωή-λέγειν. Seguridad – voluntad de voluntad y así el poder en la figura de la *moral*.

91 es el fundamento de la agudeza y pasión de la discordia, que sólo deja regir la alternativa aniquilación; pues en la voluntad de aniquilar vive la voluntad de singularidad de una esencia, la voluntad de voluntad. La desvastación planetaria tiene su único fundamento en la concordia de todos los poderes en la misma voluntad. De allí que la conducción técnica de la aún permanente "historia", que se ha disuelto en un mero ordenar de procesos vitales al servicio de la voluntad de voluntad, conducida por el principio del más rápido imitar y del cuantitativo aventajar; en ninguna hay transformación, reflexión, reforma, sino sólo un engaño en el más de dispositivos de la voluntad y armamentos. El presupuesto de esta historia ahistórica es la renuncia a lo propio, el no querer conocer un origen y destino; de allí el correr detrás de lo "comparativo", que asegura lo "técnicamente mejor", lo "historiográficamente" (en la instrucción y habilidad) más rápido (cfr. el perecimiento de la metafísica en la voluntad de voluntad).

125. El pasar junto a

(La voluntad de voluntad)

Lo irrefrenable de la esencia metafísica de la técnica computa[23] ahora el hombre "como la materia prima más importante". La por doquier irreconocible consecuencia de los desarrollos testimonia que la *voluntad de voluntad* ha devenido la realidad de lo real.

Tenemos que rastrear este proceso con la debida frialdad del sabedor pero también saber que inicialmente ya otra cosa ha co-

---

23 A lo largo del texto se emplea una y otra vez una familia de palabras sobre la base del verbo raíz 'rechnen', 'calcular', que despliega un contexto de sentido a través de correspondientes prefijos que lo matizan: 'errechnen', 'computar', 'verrechnen', 'saldar', 'compensar', 'zusammenrechnen', 'sumar', 'totalizar', 'vorrechnen', 'hacer la cuenta o el cálculo'.

menzado, a la que evidentemente no podemos encontrar nunca un lugar en el mundo vigente.

Nos encontramos en la con-stelación del paso de la estrella errante por la tierra.

Ahuecamiento [Aushölung] *y devastación.*

La función del mero aniquilar y del transcurrir.

126. El tiempo del pensar según la historia del ser [Seyn] 92
El pasar junto a

Este tiempo se determina desde la historia del ser [*Seyn*] y es experimentado en el pensar del ser [*Seyn*]; esta experiencia sólo reconoce: ahora es el tiempo del preguntar pensante.

Este tiempo se determina a través de que el extremo abandono del ser como dominio de la voluntad de voluntad pasa junto a la resonancia del sobreponerse del ser [*Seyn*] en el otro comienzo, resonancia misma que en esa devastación se extingue.

El pasar junto a es la máxima constelación del abandono del ser y del sobreponerse del ser. En el espacio-tiempo de esta con-stelación acaece la historia del inicio del propio [*eigentlichen*] Occidente.

En la época del pasar junto a son por ello desconocidas una al lado de otra a la vez la extrema carencia de necesidad y la más pura necesidad; la plena y más larga devastación y el simple fundar [*Gründen*] e instituir [*Stiften*] de los pensadores y poetas. El incondicional ordenar de lo objetivo simplemente entregado [*Zu-gestellte*] del planeta y su atmósfera y el preguntar apropiado de la libre experiencia del terrible no nativo.

Pero entre ello vacila aún el querer retornar a lo vigente y precisamente aún salvado, pero también los planes precipitados de "inversiones" y cambios; el esperar un escape y la huida a algo aún apenas afirmado. El sumar de ambos y el cansado dejar resbalar todo.

Esta esencia mediadora en la época del pasar por es la más fuerte y no sospecha la verdad y necesidad de la devastación ni la cuestionabilidad y libertad de la fundación. No tiene cercanía a lo próximo ni lejanía a lo más lejano. Vacila de lo sin lugar a lo sin tiempo y de éste a aquél. Trae en todo nada más que confusión.

93 *127. La voluntad de voluntad*

Occidente

El sumo peligro para el advenimiento de Occidente se oculta en que los alemanes sucumben al espíritu moderno, en tanto con su ilimitada capacidad de organizar y ordenar ayudan a su más vacía incondicionalidad y amenazan devenir los triunfantes vencidos, sin que a través de ello este "espíritu", es decir, la "verdad" del ser como voluntad de voluntad cambie sólo un mínimo.

Cuando la voluntad de voluntad íntimamente quiere también esto, no saber ni poder saber de su esencia y destino, cuando el no más querer-saber bajo la apariencia de una autorizada lucha contra lo que falsamente se tiene por un "saber", contra el intelecto, cuando el no más-querer-saber de lo verdadero y de la verdad es ascendido a rasgo fundamental del auténtico comportamiento en lo real, entonces está el peligro de que todo peligro sea negado y sólo peligros externos de la existencia "exterior" sean empujados al escenario.

La voluntad de voluntad requiere a la antropología, porque sólo ella ajusta fijamente el hombre a lo humano, más exactamente, este evento metafísico produce el señorío. Pues: ver la esencia humana humanamente (humanísticamente, de modo humano, antropológicamente) o hasta demasiado humanamente ("psicológicamente") significa no experimentar nada de la esencia humana. El hombre queda también en la coerción de esta visión, cuando todavía sobre eso remienda el "acontecer" con un "hado" [*Schicksal*] .

128. El extravío de la maquinación

(La voluntad de voluntad)

La voluntad de voluntad emprende la organización de la incondicional seguridad en órdenes y mienta que tiene que producirse primero esto, para luego construir sobre ello ("cultura" - espíritu - también incultura y no espíritu). Su fatalidad no es que la maquinación nunca llegue a esta meta sino que en general en la esencia de la verdad se 94
equivoca y mienta primero poder emprender ente, para luego aportar el ser (que ella evidentemente no capta). La voluntad de voluntad dispone el extremo olvido del ser gracias a que ella, en el desconocimiento de su esencia, todavía sin embargo pone en vista a éste, pero de modo que previamente todo es impulsado a la inversión[24].

129. La esencia de la "modernidad"

La época que está apasionada por lo nuevo como nuevo y cuenta con ello como aquello que el hombre mismo se calcula.

La modernidad no es simplemente el "tiempo nuevo", que sigue a uno envejecido, donde la sucesión es convenida y dividida por un observador y evaluador indeterminado. En su inicio de acabamiento: el nuevo-orden.

Conforme a ello, el tiempo más nuevo no es simplemente el precisamente ahora planeado y que despunta, sino aquel que simplemente sin posibilidad de una elevación, en la esencia del cómputo de lo más nuevo respectivo, ha "liberado" la posibilidad del ordenar como principio de su propio cómputo.

---

24 Del verbo raíz 'kehren', 'volver', se deriva 'Verkehrung', 'inversión' en el sentido de falso, equivocado, aquí empleado, así como otros términos de esta familia de palabras en el texto, como 'Umkehrung', 'inversión' en el sentido de revertir, 'Vorkehrung', 'precaución', 'medida'.

Correspondiente en esencia con esta "tendencia" de la época es la técnica; pues ella es fundamento esencial y forma de realización y meta de la modernidad; el tipo fundamental de la innovación.

Pero "técnica" entendida aquí metafísicamente.

La modernidad, en la medida en que avanza a lo más nuevo y "propio" de su esencia, tiene que rechazar y hacer olvidar lo occidental.

130. Modernidad y Occidente

La espera de la tarde como del ocaso, en el que se esencia el comenzar del comienzo, es una referencia a lo que viene. Pero este venir es el comenzar. Esta referencia no se dirige a lo "nuevo" en el tipo de la innovación. Se dirige antes bien a lo "antiguo", sentado que lo antiguo no sea equiparado a lo más temprano y ahora pasado y aún de algún modo conservado y transmitido.

95 Sentado que lo antiguo sea concebido como lo inicial. Lo sido del llegar.

131. "Occidente" y "Europa"

El concepto de Occidente según la historia del ser [*Seyn*] no tiene nada que ver con el concepto moderno "Europa". Lo europeo es la forma previa de lo planetario. El nuevo orden de Europa es la disposición del dominio planetario, que evidentemente ya no puede ser imperialismo, puesto que emperadores son imposibles en el ámbito esencial de la maquinación.

Lo europeo y planetario es fin y acabamiento. El Occidente es el comienzo.

Ambos no pueden conocerse (Cfr. El pasar junto a). Lo europeo no puede sospechar nada ni saber de Occidente. Éste ya no puede admitir a Europa y al planeta como el ente. Pero no concierne tampoco a lo planetario, sino que es inicial ya y simplemente pasó por el.

Europa pertenece continentalmente a Asia.

Eurasia – a ella pertenece tanto Rusia como también Japón.

132. El Occidente y Europa

El "Occidente" [*Abendland*], experimentado según la historia del ser [*Seyn*], es el país de la tarde [*Land des Abends*], que prepara a la noche, desde la cual acaece el día del comienzo más inicial.

"Europa" es el concepto histórico-técnico, es decir, planetario, que incluye "tarde" y mañana como este y oeste y une desde la determinación al acabamiento de la esencia moderna, que entretanto domina el hemisferio occidental (América) con la misma univocidad [*Eindeutigkeit*] que al este del bolchevismo ruso. Europa es el acabamiento de ambos. Europa es el orden incondicional y calculador de la realización del ocaso de Occidente. El nombre que dice que este "ocaso" no será simplemente admitido sino emprendido y asegurado como la incondicional devastación.

133. Abandono del ser y Occidente 96

No obstante apremiante porque en la correspondencia de uno a otro están el peligro de la obstinada audacia y el peligro del precipitado refugio. Cada vez se dirige la salida [*Ausweg*] al ente, que ora como lo calculado, ora como lo tradicional, se asienta en el poder frente al ser[a]. Cada vez impele el desconocido olvido del ser [*Seyn*]. Éste es el tipo de encubrimiento del abandono del ser del ente, que sólo en tal encubrimiento se puede desplegar desenfrenadamente.

Diferente como época del abandono del ser es el apenas vislumbrado estar perdido. Puesto que ya es el tránsito – primer recordar lo

---

[a] esto escrito en 1941 rige *tanto más* hoy en 1948.

sido, primer exhortar a lo que se esencia, el evidentemente todavía desconocido esenciarse de la verdad del ser [*Seyn*].

La recordante exhortación procede de la resonancia del ser [*Seyn*] y es ella misma embajada de la historia y determinación de su esencia occidental.

El Occidente alcanza tan sólo ahora los rasgos fundamentales de su verdad histórica: el país de la tarde. La tarde es el tiempo libre como víspera de la fiesta [*Feie*r], es acabamiento del día del primer comienzo, es llegada del crepúsculo e inicio de la noche como tránsito al otro día del otro comienzo. El otro comienzo es sin embargo sólo el propio comenzar del *uno.* La tarde es la llegada del pasado de la víspera de la fiesta. El Occidente es el país del otro comienzo que tan sólo se delimita desde tal llegada.

(Lo que otros, por ej. Spengler, entienden por "Occidente" es el perecer de la civilización occidental como "cultura". El perecer tiene en ello la figura de la ampliación de esa modernidad llegada a sí misma en lo planetario. Este "Occidente" va al ocaso, en tanto se organiza en su perecer como el máximo progreso.)

Occidente es el futuro de la historia, cuando su esencia se funda en el evento de la verdad del ser [*Seyn*].

97 Occidente no sólo exige otro cálculo del tiempo, sino un cambio de la referencia a la historia, que no puede ser alcanzada a través de ninguna modificación de concepciones historiográficas del pasado ni a través de ninguna organización de nuevo presente.

La historiografía del pasado y la técnica perteneciente a ella del presente permanecen infinitamente diferentes del cambio de la historia, que procede de la esencia de ésta misma.

Occidente surge del país nocturno. La actual noche no es ni siquiera impía [*unheilig*]; es tan sólo terrible [*heil-los*]; por ello se da historia-mundial sin "mundo".

Occidente tiene que devenir primero crepúsculo de la "noche sagrada" en la que los poetas van de país a país. Así surge un tiempo mundial. Despunta sin estrépito. La inapariencia se sostiene aún en lo no llamativo. Entretanto se inicia el fin del perecer de la modernidad. Este acontecimiento, conforme a la esencia de esta época, tiene que llevarse a sí mismo a escena. Ello puede lograrse sólo de modo que el inicio del perecimiento se desconozca en el exceso de la autocerteza, en tanto se hace pasar como el comienzo de un nuevo tiempo (por lo tanto como el más nuevo del ya nuevo).

En su perecer no ha de resistirse al fin. Tampoco podemos abandonarle nada que sea preparación del comienzo. No hemos de detener el perecimiento. No podemos hacer pasar la retirada al "fatalismo" como un "comportamiento". No podemos confiar en un avance y nada de un retroceso. Todo es comienzo.

134. "Occidente"

El concepto según la historia del ser [*Seyn*] de Occidente requiere delimitación frente al concepto historiográfico-geográfico, que permanece orientado a la mañana y la tarde en el sentido de este y oeste y así en cierto modo remite sin embargo todavía al ámbito de la historia del ser [*Seyn*] y metafísico.

El concepto según la historia del ser [*Seyn*]. 98

El concepto metafísico (platonismo)

El concepto historiográfico (cristianismo)

La esencia según la historia del ser [*Seyn*] de Occidente corresponde a una esencia de la historia, que pertenece al evento y concierne al sobreponerse del ser [*Seyn*].

según la historia del ser [*Seyn*] no es pensado a partir del "levante" sido; no es el "Occidente" del "Oriente", tampoco "el fruto de las Hespérides" (Hölderlin, *Pan y vino*, estrofa IX) sino la tarde determinada desde una mañana y día adviniente (no sido). Occidente y Oriente tienen primero que ser devastados desde lo planetario. ¿Pero por qué la primera resonancia de lo adviniente es la tarde?

¿Y *cómo* la historia sida del Occidente-Oriente es sin embargo *inicialmente* recordada y transmitida?

Occidente – el país de la tarde del tiempo como el pasado *de la* noche, que es la madre del día del comienzo más inicial[a]. Vamos hacia la tarde y retornamos a lo nativo de su país y de su paisaje [*Landschaft*].

Este curso está determinado por el comienzo, cuyo tiempo nadie sabe.

El Occidente – *el pasar junto a – el sobreponerse.*

Lo verdaderamente occidental en el sentido de la historia del ser acaece inicialmente desde el sobreponerse.

El sobreponerse como el retorno desde el avance del arrebato.

El Occidente – *inicialmente* experimentado

no es "el occidental"
no es "el cristiano" – "romano"
no es el "europeo"
no es "el moderno"

99 Todo ello pertenece a lo *occidental.*

El discurso de la metafísica "occidental" es ambiguo: mentado: 1. la metafísica, en tanto carga lo occidental y determina a su historia.

---

a lo *epocal* de la *unificación* en la *diferencia*

2. la misma metafísica, en tanto superada desde el sobreponerse del ser [*Seyn*] es recordada en el comienzo *occidental.*

136. Historia-mundial y Occidente

La historia-mundial sólo puede ser experimentada según la historia del ser [*Seyn*] y pensada desde la esencia del "mundo". De lo contrario "mundo" mienta tanto como tierra o cosmos, naturaleza, universo, historia universal. Este concepto de historia ha sido determinado desde la historiografía y desde la amplitud de lo que ella abarca; en el concepto de la historia universal han sido pensados todos los acontecimientos sobre la tierra entera, tomada ésta cosmológicamente como planeta. El concepto de lo planetario es el último grado de historiografización, que ahora toma en auxilio también la naturaleza como cosmos.

La más nueva modernidad empieza a ingresar en el estado planetario. Ahora está todo planetariamente computado y desde tal cómputo cada cosa es llevada tan sólo a un "puesto calculado" y así a través del "puesto" a su "lugar" historiográfico y presuntamente histórico.

El estado se extiende sobre todo el planeta pero no una integridad cuantitativa, sino la esencial exclusividad de lo historiográfico en lo planetario indica que ahora todo afluye a un lugar histórico de la decisión no sabible por este estado mismo.

La época de la maquinación que se inicia como el tiempo del abandono del ser es así a la vez una época de plena indecisión. Pero ésta se oculta detrás de la apariencia de que fuera ahora todo decidido para un nuevo orden y como tal.

Estar-ahí en la época de la indecisión según la historia del ser [*Seyn*] de la humanidad y de las divinidades, sólo pocos experimentarán esto como lo que entona una alegría pura pensante.

100 De no ser así los unos "producirán efecto" en la maquinación, los otros añorarán "disgustados" el pasado, y ambos se combatirán con armas y perspectivas desiguales y juntos ayudarán a conservar el estado de oculta indecisión.

La época de la más nueva modernidad, conforme a la esencia de ésta (subjetividad), está atravesada por una incondicional concienticidad (historiografía – técnica). Esta concienticidad no puede ser apartada a través de huida [*Flucht*] a lo inconciente, sobre todo puesto que el "instinto" igualmente ha devenido una aparición de la concienticidad conducible, por cultivar.

Aun cuando alguien pudiera extender (ahora sólo valen las "dimensiones" [*Ausmaße*]) la concienticidad hasta el punto de que fuera capaz de abarcar todo lo que sucede en el planeta, aún entonces, hasta plenamente, no estaría este perspicaz en condiciones sobre este conocimiento tan extenso de la realidad de ver la realidad singular; pues está largamente ofuscado a través de sus antecesores y sólo aún viendo lo real y por ello ciego con respecto al ser [*Seyn*]; sí, ni siquiera ciego para con el ser [*Seyn*]; pues así tendría que tener aún en el modo del estar excluido una impedida referencia al ser [*Seyn*]. Él está olvidado del ser [*Seyn*], de modo que el olvido queda arremolinado en su propio abismo.

Sólo los que puramente proceden del comienzo y están dispuestos a lo inicial son capaces aquí de ver lo que es. Lo que es y propia y sólo verdaderamente es, es el ser [*Seyn*]. Pero cuya verdad acaece occidentalmente.

El Occidente no es determinable "europeamente"; Europa será alguna vez una sola oficina y los "colaboradores" los empleados de su propia burocracia.

137. Certeza, seguridad, organización, cálculo y orden

Orden y voluntad de orden es ya en sí renuncia a cuestionabilidad y decisión esencial. Ordenar supone lo real como lo dado y pone con este presupuesto a la vez el tipo más o menos seguro del ordenar y 101
de sus respectos conductores de la organización y el adiestramiento.

Pensar el orden es calcular. Calcular es aseguramiento. Aseguramiento es retener algo decidido. Este retener es la coerción de la indecisión.

Todo calcular se mantiene en "planeamientos" y pre-scripciones que, según requerimiento, cambian al interior de una amplitud de modificación del proceso de aseguramiento.

Todo calcular cuenta con "hechos" que son presentados como incondicionales, sin considerar que también el hecho más desnudo está ya dotado de una interpretación aunque sea andrajosa.

Todo calcular en planeamientos con hechos abandona a veces ideales y modelos [*Wunschbilder*] que de la noche a la mañana pueden ser descartados, cuando han prestado su servicio.

Todo ello pertenece a la adecuada realización del ordenar.

138. Devastación

La incondicional organización de la maquinación y el adiestramiento[25] de la humanidad sobre esta organización es la edificación del en sí incognoscible abandono del ser del ente.

---

25 A partir del verbo raíz 'richten', 'ordenar', 'enderezar', 'arreglar', en el texto aparecen los derivados 'Einrichtung' y 'Aufrichtung', y antes 'Abrichtung' que traducimos por 'organizar', 'erigir' y 'adiestrar', explicitando un contexto de sentido.

De este modo deviene completo el consumo de la esencia vigente de los dioses. La devastación aparece en la figura del más rápido y amplio progreso en todo planeamiento y cálculo. La maquinal figura fundamental de la devastación es el nuevo orden. Éste sólo puede llegar a realizarse en una lucha por el predominio del ordenar y de las reivindicaciones de orden.

Tan pronto las últimas inhibiciones ante la devastación han sido superadas y "destrucciones" han sido reconocidas sólo como pasajes provisionales, se da, para la humanidad que quiere orden, la chance de una plena compensación del globo terráqueo de sus "bienes" y "valores" e incluso perspectiva de atesorar un "potencial" de fuerzas que puede llegar, en el momento más carente de necesidad de la época de la plena carencia de necesidad, a entregar el globo terráqueo junto con su aire a una carga explosiva.

102 Este hacer estallar el globo terráqueo a través del *animal rationale* será el último acto del nuevo orden.

Este acto es la aparición de la extrema impotencia del hombre, conforme a la cual está excluido de todo lo inicial. Por ello también este "máximo rendimiento" del proceso de devastación no logra nunca lo mínimo en referencia al comienzo. Éste permanece ahora plenamente intocado en su comenzar. El acaecimiento-apropiador del ser-ahí ha entretanto acontecido. No requiere de ninguna información y de ninguna noticia.

El fundamento de Occidente se encuentra en el comenzar del comienzo.

139. Comenzar [Anfängnis] del comienzo y ser [Seyn]

¿Cómo sin embargo en la verdad de la humanidad histórica y su palabra (del lenguaje) el *ser* [*Seyn*] *se esencia* – cuando ya hace tiempo el ser está superado y el ser [*Seyn*] sobrepuesto?

¿Tiene el comenzar como ocaso necesariamente que sostenerse en tal lejanía, también para la instancia? Sí.

¿Y no tiene que llegar al saber, que esa lejanía del comenzar y ser-ahí es acaecida-apropiadoramente como la abismal cercanía?

Aquí no acaece abandono del ser del ente, sino la *entrega del ente al inicial ser* [*Seyn*].

*

¿Ser [*Seyn*] (en el comenzar) acaecido-apropiadoramente al ser-ahí?

Instancia en el claro.

La obediencia al acaecimiento-apropiador. Acaecimiento-apropiador como evento-apropiador (el comenzar) ser [*Seyn*] y hombre.

La long-animidad para lo claro [*das Lichte*] desde la pobreza en el "ente".

La gracia (la custodiante preservación) de lo noble, que ha sido dispuesto desde la consonancia de mundo y tierra y más inicialmente que la mera unisonancia.

Instancia – ineludible la pregunta: ¿Qué hemos de "hacer"? ¿De qué se trata? *Ser-ahí.* El desacostumbramiento (¡negación!) del obrar y hacer desde el acaecimiento-apropiador en el ser-ahí.

El próximo curso.

El comenzar del comienzo – instancia como concepción del co- 103
menzar – instancia como preguntar – preguntar como oír de la obediencia – pensar como ahí.

Una vez más la más osada liberación al advenimiento en el jardín de la más noble suavidad de puro recuerdo [*Er-innerung*] de única intimidad.

D. La metafísica
El incidente
entre
el primer y el otro comienzo
El tránsito
(sus signos)

140. La metafísica

es, según la historia del ser [*Seyn*], el *incidente* del dominio del ente ante el ser [*Seyn*], el hecho de que el ser [*Seyn*] se suelte en la entidad del ente y se envíe hacia el abandono del ser del ente.

Así se prepara la ausencia de ser del ente y la posibilidad del otro comienzo.

La ausencia de ser en la época del perecimiento de la metafísica es esencialmente diferente de la que precedió en el primer comienzo de la historia del ser [*Seyn*].

El incidente es la historia del esenciarse del ser como ἰδέα, ἐνέργεια, *actus, perceptio*, realidad, representar, cuyas formas esenciales se reúnen en la voluntad de voluntad.

El incidente está entre el primero y el otro comienzo. A través de este incidente el comenzar del comienzo llega a la primera resonancia.

141. "Metafísica"

Diferénciese

1. la acaeciente (según la historia del ser [*Seyn*]) esencia de la metafísica: el incidente del esenciarse de la verdad del ser [*Seyn*] entre el
104 primero y el otro comienzo. El avance de aquél en la primacía de la entidad (es decir, del ente) con respecto al abandono del ser. El examen [*Erprüfung*] del ente que se entrega en el intervalo entre el arrebato hacia [*zur*] la entidad y el sobreponerse del ser [*Seyn*].

2. el "pensar" que permanece en la metafísica:
   A su esencia corresponde finalmente en el acabamiento la antropología en el circuito de la incondicional primacía de la "técnica" en el sentido del planeamiento calculador del orden del consumo del ente. El mal empleo del ente al servicio del aseguramiento de la posibilidad de orden es el último impedimento de una verdad del ser.
3. el pensar metafísico "sobre" la metafísica; la "metafísica" de la metafísica.
4. la confrontación según la historia del ser [*Seyn*] del pensar inicial, en la que salen las anteriores diferenciaciones y es experimentada la metafísica en su necesidad.

142. Comienzo y avance

Unicidad y dispersión
diversidad
compensación
La sepultura del comienzo como surgimiento del cálculo;
λόγος deviene *ratio*. Razón y "orden".

143. La metafísica y el ser [Seyn]

Pero la metafísica no sería la metafísica, es d. la verdad del ente como tal, si no se esenciara desde el ser [*Seyn*], puesto que también la entidad queda aún de la esencia del ser [*Seyn*]. Y por eso hay en la metafísica, una vez que nos volvimos más experimentados, por doquier resonancias del comienzo. Pero son reinterpretadas y aparecen como lo que reposa en sí – absoluto, incondicionado[a],

[a] suprema causa, primer fundamento

105 el "origen" y el principio e impiden entonces desde sí que sea interrogado el comienzo aún de otro modo que en su medida y sentido.

Hasta en el olvido del ser de la metafísica, que conforme a ello nunca puede experimentar la verdad del ser [*Seyn*] y en ella el ser [*Seyn*] mismo, se esencia aún la esencia primera inicial del ser.

144. ¿Cómo y en qué sentido

pertenece la inesencia al ser [*Seyn*]? (desde el ser [*Seyn*] como *comienzo*). La in-esencia no lo "negativo", el "anonadamiento" esencialmente en el (evento), pero a su vez tampoco en el sentido de la precedente sobreasunción en el absoluto, de modo que, como en Hegel, la negatividad sea sólo una apariencia y nunca pueda devenir una *seriedad* de la disposición.

145. Metafísica

"Lógica"

"Sistemática" "Aforística"

Según estas medidas juzgamos el pensar de los pensadores. Si esto no está a su altura, lo remitimos al "arte" y la "poesía" o al extravío y la arbitrariedad. En todo ello nunca se considera si la medida del pensar acaso no llega de lo que es lo por pensar.

¿Y *cuándo ello es el ser* [*Seyn*]?

¿Y cuándo ello es decible sólo en el dolor de la experiencia del evento?

146. El perecer de la metafísica en la voluntad de voluntad

El grado previo de la voluntad de voluntad es la "voluntad de poder". La voluntad de voluntad es la voluntad que se quiere a sí misma. ¿Qué quiere la voluntad? El querer. ¿Qué es esto? El traer-ante-sí lo

re-presentable. Esto es el todo de los objetos; los objetos son el ente al interior de la verdad de la certeza, es decir, del entregar-se de algo verificado. La pura objetivación calculadora determina el ser del ente como objetividad. Pero en tanto esta objetivación es la voluntad de voluntad, 106
el ser mismo tiene la esencia del querer. La voluntad de voluntad es lo que hace referencia [*unterlegt*] a sí mismo como el fundamento de sí mismo, es d. el sujeto. La objetivación calculadora es capaz por sí sólo aún de descubrir el ordenar como meta (propósito), orden que asegura sólo el transcurso [*Ablauf*] de la objetivación como la base para un "aumento" de voluntad, es d. para un siempre menos de aquello que no se ha sometido aún a la objetivación y pudiera surgir desde sí. Pero a través del dominio de la voluntad de voluntad de ninguna manera es traído el ser mismo a la verdad, sino sólo el ente mismo, como lo que la objetivación debe exigir, sentado como "valor". En el máximo pavoneo [*Aufspreizung*] de este ser el ente alcanza el abandono del ser.

En su máximo grado, la voluntad de voluntad es la incondicional aversión a la verdad, en tanto no quiere experimentar la esencia de la verdad, es decir, aquí no puede admitir, puesto que la voluntad se sostiene en el re-presentar y así reivindica sin saber la inocultación del ente y el claro del ser, pero a la vez niega. Pensada más inicialmente la voluntad de voluntad aborrece toda transferencia y toda guarda [*Wahr*] y cautela.

La objetivación como el quererse de la voluntad es el incondicional obtener de lo real y por ello la realidad misma. Por ello se derrumban objetividad (objetividad)[26] y "realidad".

---

26 El autor emplea tanto el término alemán 'Gegenständlichkeit' como el de origen latino, entre paréntesis, 'Objektivität', ambos en el sentido de lo arrojado enfrente que indican los prefijos 'gegen' y 'ob'.

El olvido del ser se afirma en varias formas: como el surgir en los objetos (técnica, historia) de modo que en el objeto justamente no sale al encuentro el ente en *su ser* en el sentido de la transferencia; como disolución de todo en la "vida" eficaz, donde aparentemente la objetividad ha desaparecido y todo está mezclado con todo (ni ente ni ser, sino mera estimulación y vivencias).

La diferencia es sencillamente inexperimentable.

107 *147. "Esencia" y "ser"**

La metafísica piensa la esencia como *essentia* y ésta como *quidditas*, es decir, la οὐσία como entidad.

La primera y la segunda οὐσία.

¿Por qué llega a primacía el qué-es (τί) antes que el ὅτι?

En verdad el qué-es es sólo una detención [*Stillstellung*] del ὅτι, del "que" todavía inconcebible y ya dado como φύσις del (evento).

Dado que el "que" en cierto modo queda oculto en su verdad, aparece como el *factum brutum* y no más interrogable, del que luego se adueña la explicación desde el causar, donde ya se anuncia el propósito del "que" como lo *obrado* [*Gewirktheit*].

Aquí se esencia por doquier la primacía de la ἰδέα; la "*existentia*" deviene el nombre de algo inevitable pero no sabible.

148. El fin de la metafísica y "visión de mundo"

Computada historiográficamente su historia se extiende a través de dos siglos. Experimentada históricamente, como historia de la verdad del ente, ésta es el camino del ámbito de la "alegoría de la caverna" a la "visión de mundo". Si no fuera aquélla, no sería ésta.

---

* Cfr. *Acerca de la historia del concepto de existencia* [aparecido en GA 80].

En la “visión de mundo” el “mundo” ha devenido plan de organizarse. Lo plano y llano [*das Plane und Ebene*] del calcular general determina lo visible. El “planeamiento” en medio del plan traza las posibilidades de mundo. La “caverna” es el verdadero mundo aclarado pero ahora a través de la “luz” del planeamiento y es el único. Por encima, las “ideas”, son meros valores, como formas cambiantes y vacías en sí sin durabilidad [*bestandlose*] y condiciones del planear, medios de seguridad de todo aseguramiento de la ilimitada planeabilidad.

Inmediatamente en la esencia de visión de mundo del ente en totalidad ya no es reconocible la referencia al ámbito de la alegoría de la caverna. Y sin embargo es el mismo mundo. En todo caso, la esencia moderna del ente, el mundo como “imagen”, es no sólo la “inversión” 108
del primer “mundo” platónico; la diferencia entre “mundo” suprasensible y sensible está, bajo sobreasunción de ambos, incluida en el puro aseguramiento y producción de todo.

*149. El acabamiento de la metafísica**

1. Despliegue [*Ausfaltung*] de la subjetividad incondicionada (del espíritu).
2. La inversión de la subjetividad incondicionada (del espíritu).
3. La nivelación en la completa (desplegada, invertida) subjetividad – de la realidad como maquinación.
4. La maquinación es según la historia del ser [*Seyn*] el abandono del ser del ente.
5. El abandono del ser es inicialmente el rehúso de la verdad del ser [*Seyn*].

---

* Cfr. *Acerca de la historia del concepto de existencia* [aparecido en GA 80]

6. Este rehúso es lo provisional del ocaso, que siempre, antes de todo se esencia propiamente en el comienzo.
7. Lo en ocaso del dicho es la callada calma de la cobijante gracia.

150. La instancia en el comienzo

Los dos *giros* en sí acordes en el tránsito al otro comienzo

Del ser humano (y de la "antropología") al ser-ahí.

De la entidad (y de la metafísica) al ser [*Seyn*]

Pero este giro tiene que conservar ya desde sí mismo la acuñación esencial.

Este giro nunca es sólo la modificación de una "orientación" [*Einstellung*], donde precisamente el que cambia de posición[27] permanece en esencia el mismo y salva esta invariación.

Giro es aquí el consagrarse a otra esencia.

El giro es volverse a la referencia del ser [*Seyn*] al hombre.

109 Todo comportamiento y mentar es ya siempre mera aplicación del giro y es empleo[28] de éste en la instancia en el ser [*Seyn*].

151. "Ser"

entiendo siempre desde la diferencia con la nada, de modo que la nada y la diferencia misma son concebidos desde la esencia del ser y

---

27 Del verbo raíz 'stellen', 'poner', 'colocar', derivan 'Einstellung' y 'Sichumstellende' empleados en el texto, y en otros pasajes 'Stellung', que traducimos respectivamente por 'orientación', 'el que cambia de posición' y 'posición'.

28 Aquí nuevamente toda una familia de palabras explicita desde el lenguaje un sentido: del verbo raíz 'wenden', 'volver', 'Wendung', 'Anwendung', 'Verwendung', 'Zuwendung' que traducimos por 'giro', 'aplicación', 'empleo', 'dirigirse a'.

todo ello sólo ha sido pensado para interrogar al fundamento de la esencia del ser como la verdad del ser [*Seyn*].

Ni la "dialéctica" de Hegel basta para este preguntar, puesto que permanece enteramente en la metafísica, ni tampoco puede ser traído aquí el concepto de ser de Hegel, ni su interpretación, conforme a conciencia, de la negatividad.

Ser como diferencia de la nada ha sido más originariamente pensado que todo devenir; todo devenir es ser. Pero "ser" no necesita –metafísicamente desde Platón hasta Nietzsche– significar el "reposo" en el sentido de rigidez. Además existe un reposo que primero soporta la habitual diferencia de devenir ("vida") y ser.

152. "Orden" y olvido del ser

El tipo esencial pereciente del último modo de la *verdad metafísica* es la certeza como seguridad del aseguramiento de permanencia del ente, que incondicionalmente por adelantado ha sido determinado como objeto.

A esta verdad del ente corresponde el pensar en el sentido de ordenar. El modo incondicional del orden se dirige al ordenar del ordenar. Ordenar significa aquí planeada división en secciones (sectores), en cuyo interior mismo todo tiene que ser visible para una organización, que acondiciona todo para cualquier empleo al servicio de la voluntad de voluntad ("cultura" consecuentemente un "sector"). El ordenar de los órdenes es "nuevo", es decir, conforme a la modernidad y por ello el "nuevo orden". En el "mundo" del orden todo está ya decidido. El presupuesto interno del ordenar del ordenar es la incondicional carencia de meta; el ordenado ya no preguntar por la verdad: el incondicional olvido del ser. El mundo deviene aquí "imagen". En ello "imagen" 110
mienta la vista, que de inmediato da el todo del planear, la dominabilidad de las organizaciones. Estar en imagen = estar instruido; estar

enterado [*Bescheid wissen*]; en lugar de la "intervención" [*Einsatzes*] estar presente. "Nuevos órdenes", "nuevos valores", son necesariamente las consecuencias del incondicional perecimiento de la metafísica.

153. El fin de la metafísica y la reflexión

El camino del pensar del ser [*Seyn*]

En el fin de la metafísica la verdad como aseguramiento de las existencias [*Bestandes*] de lo obrable y del obrar es impelida al último nivel de conciencia. Lo que antes se esenciara inmediatamente "fuera" de la conciencia e inaccesible para la objetivación, "la raza" y "el carácter", "el instinto" y "el hecho" devienen ahora lo que antes de todo tiene que servir como medio de armamento y orden y tiene que ser "racionalizado enteramente" a través de "legislaciones", etc. Aquí se trata de reconocer lo irrefrenable del acabamiento de la metafísica. Pero a la vez surge aquí para el tránsito una necesidad, por cierto, de experimentar no la "reflexión", sino su verdad esencial, el *preguntar pensante* mismo, como esenciarse de la verdad del ser [*Seyn*], en lugar de, tal vez contra ello (contra la reflexión y su malinterpretación como intelecto), invocar sólo lo "inconciente" y lo "orgánico". Pero también todo cuidado de la disposición pertenece aquí, cuando convierte las disposiciones en objetos o sólo insiste en captar su propia esencia – en lugar de pensando disponer pensadamente y no hablar acerca de lo disponiente de la disposición.

154. Los últimos restos de la "filosofía" que perece en la época del acabamiento de la metafísica

se crispan aún en las formas de la "ontología" y de la "antropología". Se ha mentado que *Ser y tiempo* tiene que ver con ambas; pero a la vez se explica que sería una "ontología" insuficiente y una "antropología"
111 parcial. Si se quisiera intentar una vez reflexionar acerca de que aquí

no se "hace" "ontología" ni "antropología", que "ontología fundamental" sólo puede llamarse al ir hasta el fondo de la ontología y al mismo tiempo salir del camino de la antropología.

Si se deseara una vez intentar lo simple, de pensar lo que aquí se piensa, la verdad del ser o también sólo el camino a este pensar.

Si una vez se deseara ser tan cauteloso, de satisfacerse con la provisoriedad de este pensar, en lugar de por encima de todas las medidas elevarse a reivindicaciones que él no plantea ni puede plantear.

Si una vez por un instante se deseara soltarse a la esencia del fundamento, que aquí es pensada.

155. *Olvido del ser*

En la época del olvido del ser el hombre es sobre todo el olvidado y el olvidable.

Es olvidable en tanto no sólo ya no piensa en el ser, sino que no es capaz de considerar[29] el ser en su verdad.

Tan olvidable es el hombre, porque no ha sido admitido al recuerdo [*Erinnerung*] del ser y rechazado por el ser mismo como guarda de su verdad permanece sólo abandonado al ente mismo y su supremacía. La *supremacía* del ente implica que el ente mismo es lo poderoso y el ser la voluntad de poder.

La "voluntad de poder" es el último encubrimiento de la "voluntad de voluntad", en la que realidad y objetividad se encuentran como su fundamento.

---

29 Como ocurre en general con la competencia meditante con que el autor encara el lenguaje como un camino del pensar, sirviéndose de la variedad de sentidos que se despliega en las familias de palabras, aquí y en otros pasajes se distingue 'denken' de 'nachdenken' y 'bedenken' que traducimos por 'pensar', 'reflexionar' y 'considerar'.

156. Ser como maquinación[a]

Cuando el ser ha acabado en la maquinación, no sólo pierde todo equili-
112 brio sino en general el peso. Ahora ya no se puede preguntar hacia dónde en el esenciarse del ser las pesas [*die Gewichte*] se inclinan y cambian.

Lo por excelencia sin peso y vacío de peso es una distinción de la incondicionalidad del poder.

No descansa en otro y no tiene en éste su fuerza de gravedad, es decir, en general el peso, sino que se esencia en la incondicional autorización de sí mismo. La incondicionalidad de la voluntad de poder no es una consecuencia del "nihilismo", sino que la voluntad de poder tiene la incondicionalidad de su esencia y con ello el nihilismo por consecuencia. Pero éste no significa en general nada para la voluntad de poder. El nihilismo es "nada" en lo cual y acerca de lo cual la voluntad de poder aún pudiera detenerse. La nada de la mera vanidad del ser, soltado a su incondicional inesencia.

157. El ser como lo no-sensible

Esta interpretación da una señal y es no obstante sólo defensiva y metafísica y refiere el ser al captar y representar a él adecuados.

La señal ¿da algo para observar? Que no podemos buscar al ente como fuente del ser; además el ente nunca es algo "sensible".

La *señal* da una seña de lo que nos es lo próximo, en tanto permanece lo máximo y más lejano.

(Así como una montaña lejana elevada nos es más cercana y lo cercano, a diferencia de lo palpablemente gastado y captado [*Handgreiflich-Abgegriffenen und Be-griffenen*]). Cfr. las sentencias sobre el ser [*Seyn*], sem. ver. 1941 [*Conceptos fundamentales* GA 51].

---

[a] (Im-Posición [*Ge-Stell*])

Cfr. Proposición de Kant: Ser no es un "predicado real".

"Realidad" (intensidad de lo sentido [*Empfundenen*] como tal; eficacia de lo operante).

Realidad – como *afirmabilidad* [*Bejahtheit*]
Como "quididad" [*Sachheit*]
(¿Es ser en general un "predicado", es decir, determinable desde la predicación como tal?)

158. La metafísica: Kant y Schelling – Hegel 113

Kant queda detenido *en* la metafísica; ello dice: no plantea para nada la pregunta por el ser.

Lo más extremo que alcanza es la diferenciación de todos los objetos en general en fenómenos y noúmenos; ser como ser-en-sí y como "aparecer".

1. ¿¿Ser?? ¿Qué significa aquí de antemano? *Objetividad* – pero ¿en qué sentido? y ¿cómo fundamentada?
2. La diferenciación misma no fundada, porque su fundamento infundado.

Por la verdad del ser no ha sido preguntado, sino sólo por el *ser* del ente y ello en el modo del preguntar por la objetividad de los objetos de la experiencia.

Ello rige incondicionalmente para Hegel y Schelling.

*

La elevada determinabilidad del pensar metafísico en el grado del acabamiento: Hegel – (Nietzsche)
y lo aparentemente indeterminado del otro comienzo, porque aquí esencialmente la otra *disposición*.
Lo inicial y no lo *desplegado* –
Lo inicial y su *simplicidad* (en ocaso [*Untergänglichkeit*])

*

El *no saber* es el *origen* del "querer"; éste, el que *voluntad* deviene esencia de la realidad.

El no-saber en la figura de la reivindicación de *conocimiento y comprensión* [*Einsicht*] (re-presentación).

El inicial no-saber – la paciencia – longanimidad; el agradecer.

114 *159. Verdad como certeza*

(ἀλήθεια y claro del ser)

es decir, 1. legitimable en la intuición
2. válido para cada uno.

Por ello "verdadero" del conocimiento sólo como "aparición".

El concepto kantiano del conocimiento como "aparición" se determina desde la esencia de la verdad como *certeza*.

Pero ¿es ésta la esencia de la verdad? ¿Según qué decidimos verdaderamente sobre la esencia de la verdad? ¿Qué y cómo es aquí preguntado?

160. La "vida" "biológica" (Nietzsche)

Donde el ente es lo real y la realidad "la voluntad de poder", allí "vida" deviene impulso, que sólo impele a aprieto [*Bedrängnis*], que lo sobreapremia.

Todo es medido en el quantum del apremio de impulso [*Drangerdrängung*].

Por ello el arte es esencialmente "estimulante" de la "vida" – incitación, instigación del impulso. Todo tiene que ser calculado para suscitar esta instigación y detenerse en la excitación.

Todo es "causal", referido a impulsante obtención de impulso. Todo "viviente" es apreciado sólo en el cultivo de la capacidad de impulso. El animal no es por cierto "máquina" y no obstante más

funesto que esto, el impulsar de la vida corporal cultivable y computable, excitable, sólo incitante.

Todo es carente-de mundo y desechado de la tierra.

161. Metafísica

La oculta verdad de la metafísica nunca es concebible metafísicamente sino tan sólo desde el pensar inicial.

Tan sólo a la luz de este pensar es posible un esclarecimiento de lo que se encuentra propiamente en la metafísica.

162. El perecer de la metafísica 115

La γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας deviene ahora acabada a través de los enanos de la "ontología" y de los esbirros de la "antropología".

Si el pensar pasó a erudición y se nutre de los resultados de la ciencia y cuenta con su aprobación, arribó a su más vacía inesencia. Luego hasta los irreflexivos reconocen su inesencialidad.

163. El dicho

El atender al ser (comienzo).
El atender al ente (*entidad*) sin comienzo.
El atender a la historia como destino y comienzo.
El atender a la historia como acaecer.
"Técnica" como la verdad fundamental de la historia como acaecer.

E. La voluntad de voluntad

164. "El ser" en la metafísica

Según la historia del ser [*Seyn*] la entidad avanza hacia su inesencia. El avance está determinado desde el arrebato como un desatarse del ser en lo carente de verdad.

La realidad (*actualitas* del *actus purus*) llega a la esencia de la *vis*, es decir, del aspirante representar, es d. de la voluntad, que aún se mantiene oculta como voluntad de voluntad y aparece de inmediato como razón, espíritu, voluntad de amor, negación de la voluntad y semejantes, finalmente como voluntad de poder.

La voluntad de voluntad como rasgo fundamental del ser determina al ser como maquinación. A ésta le basta sólo la voluntad incondicional de orden, es decir, el ordenar es ordenado. Esta es la meta de la devastación planetaria.

El consumo de las materias primas y el desgaste del hombre como
116 la materia prima más importante ("el material humano") son sólo consecuencias de la devastación en cuanto extremo aseguramiento de la ilimitada posibilidad de la voluntad de voluntad.

¿Qué significa ser fiel a la propia esencia cuando esta esencia es el cálculo y el hambre de poder?

La voluntad de voluntad toma todo para sí como utilidad e instrumento, sobre todo los ideales metafísicos y su moral: "honor", "sacrificio", "fidelidad", "adeptos".

A la esencia de la voluntad de voluntad corresponde en el circuito de la preparación humana el *fanatismo*.

La voluntad de la pretensión de conocer todo lo incondicional que condiciona y dominarlo y no soltarlo.

El fanatismo como la última salida de la perplejidad hacia el pavoneo [*Aufspreizung*] en el vacío de la voluntad.

La voluntad de voluntad

Entrada en acción; activismo –

Anonimidad – irresponsabilidad – degradación del hombre y destrucción de su sostén [*Halt*]; extrema irrestricción de toda arbitrariedad en la apariencia de orden.

165. La voluntad de voluntad (Spengler)

Esta extrema esencia de la entidad al interior de la historia de la metafísica es tan sólo experimentable cuando el tránsito al otro comienzo ya ha acaecido. Pero antes ya esta esencia puede ser mostrada mediatamente; también cómo se esencia en tanto reclama y determina la consecuente interpretación [*Ausdeutung*] de la metafísica de Nietzsche en diversos respectos. Dos formas para nosotros atendibles son *La decadencia de Occidente* de Spengler y *El trabajador* y el tratado *Sobre el dolor* de Ernst Jünger.

¿Hasta qué punto la interpretación anímico-estético-fisiognómica de la cultura de Spengler es un vástago de la metafísica de Nietzsche y la verdadera precursora de todas las "concepciones de mundo" del siglo veinte?

La "idea" de "expresión".

Spengler reconoce que "arte y filosofía" "han devenido irrevoca- 117
blemente pasado" (tomo II, 585), pero no sabe que con la "filosofía" sólo mienta la "metafísica" y no el pensar del ser [*Seyn*]; no sabe que su fisiognómica es sólo el más tardío vástago de este "irrevocable pasado" y así el *pre*-pasado, al cual ningún sido es obsequiado. Spengler piensa por doquier en *la* dicotomía, que se encuentra esencialmente en la voluntad de poder y fue claramente reconocida por Nietzsche: el iluminador devenir que quiere ("tiempo") y el aseguramiento consolidante de permanencia (espacio). Lo grosero y sin fundamento y superficial de sus profundas consideraciones es únicamente a veces

encubierto a través del material de formaciones y descripciones, historiográficamente reunidas, de las "culturas". Lo epigonal de su "filosofía" corresponde a la desmesura de su pretensiosa dogmática y a la ausencia de preguntas y de lo auténticamente cuestionable.

El discurso de "corriente existencial" y "corrientes vitales" caracteriza la irradiación de la voluntad de poder. Cfr. la tabla de dicotomías spenglerianas.

166. La voluntad de voluntad

es el verdadero acabamiento incondicional de la "voluntad de poder". La voluntad de poder pende aún del inconcebido "obrar". La realidad de lo real no ha retrocedido aún a la pura esencia de la subjetividad.

El yo-pienso es el *yo-quiero*; pues el yo-pienso es en cuanto yo-vinculo como el re-mitir-se – el aseguramiento, el quererse-a sí mismo.

(La época de la incondicional irreflexión).

III. La diferencia

Acerca del comienzo

es infundado y por ello no conoce ningún porqué. El ser [*Seyn*] es en tanto es: puro evento-apropiador.

Pero como el a-bismo es el comienzo de toda transferencia de todo ente a su esencia.

Pues aquí rige el íntimo secreto de que cada cosa que descansa en sí entraña en sí lo intangiblemente extraño y deviene llamado que inicialmente convoca la rareza del pertenecerse.

168. Introducción

Impide una vez la mera descripción, que siempre sólo evade en el "ente", interdice el mero informar, que sólo añora el pasado, desiste planear y computar, que sólo entabla el futuro próximo – e intenta luego aún pensar y decir. Entonces te será como si fuera la nada. Pero entonces sea para ti lo que es: el ser [*Seyn*].

Raramente nos entendemos con respecto a esa negativa al ente que alcanza por doquier, que nos ofrece el sustento del representar y opinar. Y cuando esto se nos ha destinado, nos orientamos apenas en el inmediato vacío que nos asalta, porque siempre todavía las rehusadas reivindicaciones y opiniones previas quieren tener la palabra, porque demasiado fácilmente nos procuramos una oculta confirmación de una siempre intentada evasiva a través de la opinión de que esta negativa sea una "abstracción", donde no queda claro lo que este nombre ha de decir. Por cierto la negativa es ya la consecuencia de una obediencia, que nosotros ahora cautelosos dejamos dominar en nosotros, sin todavía experimentar debidamente

que esta obediencia surge de una transferencia al ser [*Seyn*], que ha acaecido inicialmente, es decir, como algo inicial.

Lo que sencillamente no es nada es ente. Pero la nada misma es ser.

122 Diferente al ser, al que la nada pertenece, es lo carente de ser.

Diferente a lo carente de ser es el no ente.

El ser [*Seyn*] (esenciarse de la verdad) – La diferencia:

El ser

La nada

El ente

Lo carente de ser

Lo no ente

El ser [*seyn*]-ahí

Tan sólo en el sobreponerse del ser [*Seyn*] hacia el viraje del evento deviene verdadera la experiencia del ser [*Seyn*].

¿Desde dónde – la diferencia de verdadero y no verdadero? (ἀλήθεια – δόξα; ὄν – μὴ ὄν) Desde *la diferencia* misma.

En el vacío de la negativa puede ser experimentada la nobleza de la pobreza a través de la experiencia del evento, por cierto, del evento de la inicial ex-propiación – *de la retención.*

169. La diferencia
(alzado)

A. *Primero indicar la diferencia, a saber, desde la diferenciación*:

1. la primera referencia a la diferenciación.
2. la diferenciación como el infundado fundamento y espacio de juego de la metafísica y de su juego mundial.
3. ya esta referencia sale de la metafísica.

B. *El presentar a la diferencia como la despedida.*

4. La diferencia como el diferenciarse (evento)
5. La carencia de ser y el evento de la retención; la inicial expropiación.

6. La diferencia y la diferenciación.
7. La diferencia y las diversidades; y el "como" a. del hombre con el ser [*Seyn*]
b. del hombre con el ente
c. al interior del ente – los ámbitos.
(κρίνειν, el ᾗ, *qua*, como, διαίρεσις – σύνθεσις: ἕν, διαλέγεσθαι – la negatividad de Hegel) 123

C. *La diferencia y el sobreponerse del ser* [*Seyn*].
8. La diferencia y el ocaso.
9. El ocaso y la despedida.
10. La despedida y el abismo.
11. El a-bismo y el comienzo inicial.
12. El comenzar del evento y la resolución de la diferencia.

D. *La resolución como el padecimiento. Su padecer es la experiencia de la despedida.*
13. La esencia de la experiencia.
14. Evento y experiencia.
15. La experiencia según la historia del ser [*Seyn*] como la esencia del pensar inicial.

E. *La diferenciación y la metafísica.*
16. La diferenciación del τί ἐστιν y ὅτι ἔστιν.
La primacía de la οὐσία; la relación de lo-que-es y que-es. Cfr. *Acerca de la historia del concepto de existencia* [aparecido en GA 80].
17. La indeterminación de la diferenciación de la entidad y del ente en la oscilación del discurso que a veces designa el ente como "el ser", "el siendo", a veces "el ser" como lo sólo ente mismo.
18. La diferenciación y el a priori – la pregunta por la posibilidad, lo sensible – lo suprasensible, lo de este lado y lo allende; la

"trascendencia" (cfr. *La superación de la metafísica,* MA p. 19 y sigs. [en GA 67, p. 24 y sigs.]

F. *La esencia de la diferencia.*

19. La diferencia es acaeciente (la resonancia del viraje).
20. La diferencia y el ser [*seyn*]-ahí (el entretanto).
21. El ser [*seyn*]-ahí y el acaecimiento-apropiador del hombre.
22. La distinción del hombre como lo enviado [*Geschicht*] según la historia del ser [*Seyn*]
23. La diferencia y la apertura de los grados del ente (en cada caso
124 históricamente); primero cae el hombre simplemente bajo el ente; *animal- rationale.*
24. La "diferencia ontológica" en *Ser y tiempo* como la primera referencia a la diferencia como tal. El arrojado proyecto de ser, es d. el *acaecimiento-apropiador* hacia la verdad del ser [*Seyn*].
25. La expropiación y el abandono del ser del ente.

G. *La diferencia y el primer comienzo.*

εἶναι y τὰ ὄντα

ἀλήθεια – τὰ δοκοῦντα

Cómo la diferencia ha sido experimentada así, pero permanece infundada. El doble peligro para nosotros: ¡¡que malinterpretemos metafísicamente la diferencia o "subjetivemos" en modos del representar!!

170. La diferencia y la nada

La inicial nada es el claro puramente otorgante como evento del viraje. En esta nada se esencia el rehúso como rasgo fundamental del abismo.

Desde esta nada y su nadear [*Nichten*], es decir, rehusar, es decir, el comenzar se determina el no y lo ne-gador en diferencia. Pero en tanto la nada es el ser [*Seyn*], el ser [*Seyn*] es esencialmente la diferencia como la des-pedida inicial oculta y rehusada.

171. La diferencia y el evento

En él y desde él el ser nunca "incumbe" al ente, como "predicado", tampoco el ser es para el ente lo que le compete [*Zu-stehende*] y su estado, sino que en la diferencia "incumbe" más bien el ente "al" ser, es decir, "le" incumbe, en tanto aparece en el claro – en el ser-. El ente *se origina*[30] en el ser [*Seyn*].

Pero el ser es de hecho como el evento-apropiador. No es siempre. Trae consigo en el claro el espacio-tiempo y otorga así él mismo propiamente la posibilidad de ser determinado de vez en cuando a 125
partir del ente.

"Permanencia" e "instante" pertenecen ya *al* evento-apropiador de la diferencia y no son empleables para la determinación del evento.

172. La diferencia

(la diferenciación
y la metafísica)

que al ente tan sólo como hace surgir y con respecto a él mismo divide, es el fundamento de todas las divisiones, tan sólo en las cuales ente puede " ser" respectivamente este singular.

Las divisiones y separaciones posibilitan algo diferente al habitual "diferenciar"[31], a partir del cual caracterizamos el pensar como "representar".

---

30 Nuevamente una familia de palabras explicita un sentido: desde el verbo raíz 'stehen', 'estar', el autor subraya la derivación de 'ent-stehen', 'originarse', 'zu-stehen', 'corresponder', 'incumbir', 'Zustand', 'estado'.

31 El autor emplea con conciencia, como a menudo, una familia de palabras para explicitar un contexto de sentido, aquí sobre la base del verbo 'scheiden', 'separar', 'dividir', 'unterscheiden', 'diferenciar', 'Unterschied', 'diferencia', 'Unterscheidung', 'diferenciación', 'Geschiedene', 'separado'.

La diferencia no divide el ser como mundo suprasensible del ente como el sensible, sino todo, sensible, no sensible, suprasensible es ente y diferente del ser.

Por ello la metafísica no conoce la diferencia, porque, por cierto, la emplea y tiene que emplear, en tanto ella trata del ὂν ᾗ ὄν, pero a la vez malinterpreta en lo diferenciado de los entes, en tanto también "el ser" de ellos es explicado desde el ente y el máximo ente.

Por el contrario, en el primer comienzo sale puramente al aparecer (φύσις) la diferencia, es por cierto experimentada (Parménides) pero no fundada; este inicial no fundar es sin embargo más inicial que todas las fundamentaciones desde Platón, que primero pierden lo por fundar y plantean como el fundamento (el máximo ente del ente) lo que ya es una consecuencia y nunca el a-bismo.

126 *173. La diferencia*

(acerca del uso de la palabra)

La diferenciación del ente y del ser (fundamento)
La diferencia del (genitivo subjetivo) ser con respecto al ente.
El ser [*Seyn*] como la diferencia – esenciándose como la despedida.
El sobreponerse de la diferencia hacia la despedida.
La diferencia es la resonancia de la despedida y cómo pensar a ésta.
El pensar del ser [Seyn] como la resolución de la diferenciación.
"La diferenciación" es ambigua:

1. vista desde la metafísica la ciega realización del representar de la entidad como de lo general con respecto al ente, pensado a partir de éste. Así la diferenciación es el objetivar representativo de una diferencia presente (!).
2. entendida según la historia del ser [*Seyn*]: la obediencia a la pura diferencia, que el sobreponerse hacia la despedida preserva y sólo

lo alcanza a través de la instancia en la diferencia misma y su esenciarse acaeciente, en primer lugar de viraje.

En tanto puede –pensado respectivamente en diversas dimensiones– decirse: resolución de la diferencia y resolución de la diferenciación. La primera denominación atiende a que la resolución ha acaecido-apropiadoramente; la segunda a que acaeci-da "diferenciando" sigue a la diferencia.

La diferencia en cuanto el ser [*Seyn*] mismo acaece-apropiadoramente la diferenciación, en la que cada vez la obediencia[a] se aventura.

174. La diferencia y la "comprensión de ser"

Cuando la diferencia del ser y del ente es tomada de la "diferenciación" entendida conforme a la representación como su objeto y cuando "el ente" es entendido como lo real y éste como lo sensiblemente 127
percibido, entonces aparece el ser de inmediato como lo irreal y éste, puesto que no es enteramente una nada, es asignado como *ens rationis* al "mero" pensar y representar como "objeto"; el ser es así un mero "pensamiento" o sólo un "concepto", el concepto de lo irreal. Y no se entiende tampoco bien lo que este irreal aún ha de ser "en la diferencia" con lo real; se lo abandona "a la filosofía".

Cuando se "explica" la comprensión de ser desde este mentar habitual, es entonces el ser el objeto del entendimiento; es meramente pensado – en el "entendimiento"; y puesto que "el pensar" rige como la actividad del "sujeto", que permanece diferenciado de los objetos y de lo objetivo, el ser es algo sólo "subjetivo". En todo caso esta explicación del ser como un apéndice del entendimiento no es vinculable todavía con el idealismo de Kant, según el cual las categorías son

---

a (el padecimiento)

conceptos del entendimiento y toda objetividad el a priori "subjetivo" de los objetos. Pero "comprensión" es proyecto y un proyectar arrojado y admitido en el claro del ser [*Seyn*] por el ser [*Seyn*].

*

La diferenciación como esenciarse del ser [*Seyn*] mismo, que *se* diferencia y así deja surgir el ente en el aparecer. La diferenciación es inicialmente la diferencia. Cómo la diferenciación permanece oculta en el primer comienzo y en el avance hacia la metafísica enteramente oculta y enmascarada en el dominio de la lógica y la ontología y su "verdad", en relación con el parecer del ente mismo. Cómo la diferenciación sale primero a la luz y al esenciarse en la "diferencia ontológica" (*Ser y tiempo*), en tanto ésta es pensada desde el experimentar de la verdad del ser.

128 *175. La diferenciación**

del ser y del ente. (En vista del ente, cercados [*umwaltet*] por él, decimos y nombramos siempre al ser: el "es" y la palabra en general.) Cuando nombramos ésta, parecemos referirnos a dos "objetos" predados. Un tercero, tal vez una conciencia y un representar de éstos, parece diferenciarlos y en ello tiene que tomar en reivindicación un "respecto". Y por qué ello es así o el simple hecho de que así sea, parece no preocuparnos. Hasta pensamos tener razón en rechazar este diferenciar o dejarlo yacer como el "producto" más vacío de una improductiva abstracción. Y por fin puede fácilmente a cada uno hacérsele evidente que en esta diferenciación y los diferenciados en ella nada más se puede representar. Lo diferenciado mismo está sin ningún lugar y suelo, cuando no se reivindica un vacío accionar del entendimiento humano.

---

* Cfr. Sem. ver. 41, particularmente "Repetición" p. 7 y sig. [*Conceptos fundamentales* GA 51, p. 41 y sigs.].

Pero el ser se diferencia del ente. El ser es el diferenciador y "es" la diferencia. Y nosotros mismos no hacemos primero la diferenciación sino que la seguimos y tan sólo este seguir nos da en general al entendimiento. Sólo podemos seguir en tanto nos detenemos en esta diferenciación.

La diferenciación es la localidad a nosotros oculta de nuestra esencia.

Pero *¿cómo* acaece esto, que el ser mismo se diferencie? (esto es el mismo evento-apropiador)[a]. [b] ¿ Es un entendimiento general la razón universal? Podemos "pensar" el diferenciar sólo como actividad del entendimiento, "nosotros", mientras sólo, no se sabe bien en qué horizonte (el del hombre metafísico), miramos boquiabiertos a nosotros mismos y explicamos el ente como lo producido.

Sin haber experimentado la verdad del ser [Seyn] *como evento, no* 129
podremos saber la diferencia y con ello la diferenciación. Por tanto tiempo nos extraña que "el ser" mismo se diferencie; pues el ser es para nosotros sólo un concepto vacío y hasta producto del diferenciar; pero éste, concédase una vez más a nosotros que mentamos, es nuestro hacer.

La diferencia, en la que se esencia la diferenciación, es la despedida como el ocaso del evento en el comienzo.

En la diferencia está la resonancia del sobreponerse, que como unisonancia inicialmente acaece.

Pensar el ser significa: soportar la diferenciación interrogando y experimentar la diferenciación como la inicial alteridad de la despedida – el *dolor* como esencia de la diferencia.

---

a (no: ser y luego evento "con" él, sino él mismo el evento y sólo esto)

b no preguntar 'cómo' sino experimentar el 'que' en su esencia.

176. La diferenciación y la diferencia

La expresión "la diferenciación" hace en primer lugar atender a lo que a tal punto se encuentra en el fundamento de toda metafísica, que ella por doquier hace uso de ello en tanto piensa la entidad del ente, es decir, el ente *como* ente. Previamente, inatendida, impensada y por ello impreguntada e infundada se esencia la diferenciación de ente y ser en la metafísica. Y cuando ésta nada inventa sino sólo encuentra, testimonia según su modo que en la diferenciación, sin embargo, *la diferencia* de ser y ente está en la esencia. Pero al comienzo de la metafísica lo diferenciado es, sin embargo, a la vez determinado al interior del ensamble de la diferenciación, sin que aquí y en ningún otro lugar [*hier und je sonst*] de su historia la diferencia como tal pudiera devenir cuestionable: el ser en ἰδέα, κοινόν, γένος: ἕν; "el ente" en lo que propiamente el ente no es, en tanto no se esencia como la pura entidad: el μὴ ὄν. La entidad es el πρότερον τῇ φύσει y es lo posibilitante con respecto al ente; en todo caso, porque siempre se piensa del ente como lo presente-producido (εἶδος – τέχνη) tiene también la entidad que ser preguntada aún por su αἰτία y pensado un ἐπέκεινα τῆς οὐσίας.

130 En tanto la diferenciación propiamente es dicha, el pensar ha ido ya a través de toda la metafísica a su fundamento y no es más metafísico. Sin embargo, queda primero todo en lo indeterminado; surge la apariencia de que la diferenciación misma y lo diferenciado se dejan además devenir un objeto del representar, mientras el diferenciar ha sido adjudicado al pensar conocido (representar) y el ser con el ente de él diferenciado ha sido objetivado en una relación. En el curso de este representar, que se puede ligar inmediatamente al poner de relieve la diferenciación como tal, se puede entonces seguir preguntando: si aquí ser y ente están diferenciados, ¿en qué aspecto son diferentes y en qué convienen? Lo segundo es necesario pues de otro

modo no serían reunibles con el objetivo de contrastar uno *con* otro. Si alguna vez intentamos esta objetivación de la diferenciación y del diferente y en medio de ella preguntar por la construcción esencial de la diferenciación, entonces un "aspecto" de la diferenciación, a saber el ente, debería en todo momento permanecer presentable. Por el contrario, en el intento de representar el ser como el "objeto" diferente, caemos de inmediato en el vacío. Lo diferenciado de la diferenciación se muestra como enteramente desigual, y también concedemos que, sin embargo, aún el aspecto conocido -el ente- tampoco puede ser representado sin el representar del ser, lo que evidentemente significa que lo que rigurosamente pertenece al lado de lo irrepresentable, inevitablemente ya se ha colocado del lado de lo conocido. Así sale a luz que la diferenciación a la vez también de nuevo aparece enteramente de un lado -el del ente- y la diferenciación intentada al inicio para nada es pura ni nunca puede serlo. Pues el ente como ente es por cierto siendo y un ser; nunca es lo carente de ser. Si no tiene éxito la objetivación de los diferenciados en la diferenciación -y lo anterior muestra que siempre necesariamente fracasa-, entonces lo diferenciado de la diferenciación para nada puede ser pensado así. O el pensar de la diferencia tiene que ser otro pensar que el lógico-metafísico, es decir, 131
la representación objetivante; que aquí se requiere otro pensar y que el metafísico no basta; pues la diferenciación tiene en efecto que ser nombrada y como tal llegar al saber, pero a la vez se requiere también la cautela que atienda a la experiencia en la que lo dicho en la diferenciación sea experimentable. Mientras que el intento de objetivar y explicar la diferenciación con los modos del pensar metafísico y la cuestión de la posibilidad pronto se reduce a nada y tiene que experimentar que nada puede, porque enseguida ambos lados del lado de lo conocido de la diferenciación ya han aparecido, puede, supuesto que no se anquilose en la lógica y el pensar de la lógica, hacer la experiencia

de que lo diferenciado tiene que ser pensado más bien desde el ser [*Seyn*]. Pero en ello se encuentra la exigencia de prescindir del ente y evitando una objetivación experimentar el ser mismo. Aquí el intento alcanza los límites de su capacidad y tiene por cierto que reconocer al ser [*Seyn*] mismo, por más indeterminable e inasible que aparezca. El irrepresentable ser no es ningún eco de palabras, aunque por otra parte el ente como tal permanece perceptible también al percibir metafísicamente determinado (Cfr. *La superación de la metafísica,* MA I Continuación p. 3 [GA 6, p. 73]).

En el decir de la diferenciación tiene también que ser ya reconocido lo capcioso de todo intento de una explicación objetivante. De otro modo no queda más como expediente que una metafísica de la metafísica. Así procedió *Ser y tiempo*, en el que es interrogada la verdad del ser [*Seyn*] pero la diferenciación es sin embargo objetivada como "diferencia ontológica" y es sometida a la pregunta por las condiciones de su posibilidad.

Este expediente hubiera podido al menos señalar la cuestionabilidad de la diferenciación, que es digna del preguntar; pero aún esto se malogró, porque todo, en lugar de ser reunido en esta pregunta, fue leído según el modo de una "antropología". Tampoco la aclaración de la trascendencia desde la extática temporalidad en nada
132 fructificó. Y no obstante el pensar tiene que andar a través de este curso, porque él es el próximo camino en el tránsito de la metafísica a la historia del ser.

Pero si la diferenciación no produce y hace la diferencia tan sólo representando, sino que le sigue y sólo surge desde su esencia misma, si la diferencia pertenece al ser [*Seyn*] mismo y éste es, y si el ser [*Seyn*] por doquier es inevitablemente en el ente, entonces tiene por cierto que ser posible, aunque para una humanidad transformada, una experiencia del ser [*Seyn*] mismo, es decir, de la diferencia.

¿Hay caminos que indican la diferencia?

¿Cuáles son los indicios que permiten atender a la posibilidad de una experiencia de la diferencia?

¿Hacia dónde tiene antes la diferencia misma que ser pensada? ¿De qué tipo es este pensar?

Tenemos que aprender: la resolución de la diferencia en la despedida. En esta resolución es experimentado desde la despedida el puro esenciarse de la diferencia, que ya no requiere al ente.

Pero tenemos también que aprender: a volver a pensar, de regreso del anonadamiento del ente, sobre *lo carente de ser*, que queda cerrado a todo representar metafísico, que ni siquiera es capaz de pensar la nada.

La diferencia divide el ser y lo carente de ser. Pero la carencia-de ser es un evento del mismo ser [*Seyn*]. La carencia-de ser es el primer destello del resplandor del enigma que se oculta en el evento (sobre lo carente de ser cfr. 'Evento y ser-ahí' en: *Sobre el comienzo* [GA 70, p. 117 y sigs.]).

El ser se diferencia de lo carente de ser y esto es el evento inicial.

La carencia de ser del (ente) es el evento inicial de la expropiación; la expropiación inicial en el sentido de la *retención*. Esta expropiación es inicial retroesencia [*Rückwesen*] aún no arrebatada en el infundado comienzo.

La carencia de ser y el evento del entretanto, en el que la compla- 133
cencia [*Entgegenkunft*] del ente, que suelto [*gelöst*] así hacia su verdad se restituye al evento. La salida al encuentro es esencialmente diferente al oponerse [*Gegenstehen*] del re-presentar que trae-ante-sí; la llegada [*Kunft*] de la transferencia a la encarecida cautela.

177. Anonadamiento y decir-no

Decir-no es primero reconocimiento de lo real y aferrarse a éste. El decir-no precisamente se introduce en lo supuesto real y manifiesta por doquier su dependencia de éste. En el decir-no es entonces también percibido sólo lo negado como tal y oída la negación como rechazo. El negar cae en la apariencia de considerar él mismo que es suficiente con su obrar [*habe es sein Bewenden*] y que así lo por afirmar está justificado.

Diferente a la negación es el anonadamiento. El anonadamiento es el expreso atenerse de la primera instancia en el ser-ahí. Se aventura en lo que es extraño a la instancia. El anonadamiento es una forma humana de la rigurosidad en el esfuerzo del detenerse de un primer transferido.

178. La nada

tomada como "negación" del ser, se revela así ya por cierto como lo dependiente, referido al ser, asignado, relativo. Por lo tanto no se da ninguna nada absoluta.

Esta reflexión es apresurada; no sólo porque reconduce la nada a la "negación", sino porque no considera que la "nada" podría "ser" igualmente originaria que el ser. Si entonces éste es "absoluto", lo que aún habría que determinar, ¿por qué no ha de ser también absoluta la nada?

IV. El reponerse

El ensamblaje del ensamble
de la competencia en el comienzo

La "esencia" de la historia del ser [*Seyn*]

El ensamblaje también en su entero asir a través
es sobreponerse en la torsión del evento

(La *rosca* de la *corona* no el tornillo.
Rosca: enroscada en forma de anillo, en lo anular enlazada.)

179. Alzado

137

La diferencia y la resonancia del viraje
el ser en su verdad
El viraje y el sobreponerse
Lo histórico [*Geschichtige*] del sobreponerse
su rasgo histórico
El sobreponerse y el arrebato primero inicial
El sobreponerse y la superación de la metafísica
Cfr. II. La resonancia
El sobreponerse y la rosca del (evento)
(corona)

180. La historia del ser [*Seyn*]*

se esencia por primera vez como ella misma en su claro para la experiencia del pasar por. Pero la historia no surge tan sólo desde entonces. A esta historia pertenece la metafísica, que ahora como sida muestra se esencia, que descansa en lo acaecido [*Geschicht*] de la verdad del ente, es decir, de la historia de la entidad (cfr. para ello: "Acerca de la historia del concepto de existencia" [aparecido en GA 80).

La metafísica es el avance desde el primer arrebato, arrebato que igualmente es recordable sólo en la experiencia del otro comienzo, en el dolor de la diferencia y del sobreponerse.

---

* la historia = *lo acaecido* [*das Geschicht*]

la montaña en su cordillera.

El arrebato es la esencia acaeciente según la historia del ser [*Seyn*] del surgir y de la inocultación como de la desocultación.

La historia del ser [*Seyn*] como esenciarse de su verdad, es decir, la torsión [*Gewind*] del comienzo, se aclara en el comenzar, y éste ha llegado en el pasar por hacia la resonancia. La experiencia del comienzo tiene que llevarse a la palabra en el decir del evento.

La experiencia del comienzo es primero, a consecuencia del experimentar, la experiencia del otro comienzo y tan sólo en éste y en el comenzar el primer comienzo deviene inicial.

138 En tal experiencia la humanidad histórica llega a su fundamento.

Arrebato y sobreponerse, avance y tránsito, pasar por y resonancia[32] son pensables por doquier acaecientemente.

181. La historia del ser [*Seyn*]

La unisonancia que hace recordar al ensamblaje del ser [*Seyn*].

El ensamblaje tiene su cambiante centro en el evento.

Todo en la resonancia y en la superación, en el tránsito y en el sobreponerse ya ha acaecido.

El pasar por: el perecer de la devastación en la indocilidad y el ocaso en la despedida a la articulación [*Fug*] del comienzo pasan uno al lado del otro,

---

32 Como ya se manifestó, el autor explicita también aquí un sentido a través de términos que pertenecen a familias de palabras: sobre el verbo raíz 'winden', 'torcer', 'retorcer':'Entwindung', 'Verwindung', 'Gewind', 'einwinden', 'überwinden' que vertimos respectivamente por 'arrebato', 'sobreponerse', 'rosca', 'enlazar', 'superar; sobre el verbo raíz 'gehen', 'andar': 'Fortgang', 'Übergang', 'Vorbeigang', 'Untergang', 'auseinandergehen', que traducimos por 'avance', 'tránsito', 'pasar por', 'ocaso', 'separarse'; sobre el verbo raíz 'klingen', sonar, 'anklingen', 'Anklang', 'Einklang', que vertimos por 'hacer recordar, 'resonancia', 'unisonancia'.

sin que uno conozca al otro y que entretanto experimente que en medio de ello el pasar por ha acaecido.

Conforme a ello se separa cada uno en su esencia el abandono del ser del ente y la diferenciación.

El abandono del ser del ente se amplía en la falta de requerimiento con respecto a la esencia de la verdad, falta de requerimiento que tiene su justificación en la voluntad de voluntad como la esencia íntima de la maquinación, que ante la voluntad de poder es sólo consecuencia, en la consideración sólo dependencia. La voluntad de voluntad es el fundamento oculto de la idolatrización de la "vida en sí" y de la "dinámica". Con la devastación de la esencia de la verdad el olvido del ser está asegurado. Pasa por este abandono del ser, es d. en él ha acaecido: la diferenciación.

La diferenciación del ser trae propiamente la verdad del ser a la dignidad y deja detrás de sí toda metafísica.
La diferenciación acaece ahora ella misma, su 139
surgir no es tan sólo su originarse; pues sólo es la resonancia de la despedida. Con ella se inicia

La superación de la verdad del ente en la figura de la entidad. La metafísica aparece en el fundamento de su verdad dada pero hasta ahora inexperimentada. La metafísica no es la historia de un error, sino que es la historia de la inesencia del ser, que se salva el mismo en su verdad infundada

en la entonces esencial referencia al hombre y desde la transformación de la verdad en certeza busca dominar al ser mismo como incondicionada objetividad y como vida. Por ello desde Platón el "alma" y el bien – hasta Nietzsche los valores y la psicología, el antropologismo. (¿Hasta qué punto tiene que dirigirse el ser a esta inesencia? ¿Podemos plantear y responder esta pregunta?) La superación acaece como

El tránsito al viraje

Éste es el esenciarse de la verdad del ser [*Seyn*], como el cual es él mismo esencialmente el ser [*Seyn*] de la verdad. El viraje surge de la corona y de la torsión [*Gewinde*], en donde el ser [*Seyn*], esenciándose en su articulación [*Fug*], retorna. El viraje pertenece a la esencia del ser [*Seyn*] y a ella como al fundamento próximo hay que agradecerle lo que el pensar encuentra como el "círculo" originario, sin poder sondear inmediatamente su esencia. Lo acaecido [*Geschicht*] del viraje se esencia desde el retorno.

El retorno del viraje al ser [seyn]-ahí

El viraje en su plena esencia retorna, a saber, de la salida a la diferenciación, que en el ser como entidad se ha extraviado en la inesencia. El retorno no es consecuencia del viraje, sino
140 su fundamento. El retorno ya ha acaecido en el acaecimiento del ser [*seyn*]-ahí. El retorno imposibilita el aislamiento de la verdad y de su esencia del mismo modo en que impide el aislamiento "del ser". Pero en el retorno ser y verdad no son primero acoplados, como si

hubiera tenido cada uno por sí una esencia individual, sino que su unidad esencial llega tan sólo ahora mismo al claro de sí misma que surge del retorno. Esta unidad esencial originaria es

el ser [seyn]*-ahí*

Todo ser [*Seyn*] es ser [*seyn*]-ahí. Pero ser-ahí no es el ente llamado hombre, sino el fundamento según la historia del ser [*Seyn*] de la esencia del hombre, mientras esta esencia misma llegada al ensamblaje del ser y propiamente se determina desde la referencia al ser (es d. según *Ser y tiempo* desde la "comprensión de ser") y sólo desde ella. El acaecer-ahí, el evento-apropiador del claro es el ser-ahí y éste es el esenciarse de la verdad del ser [*Seyn*], es d. éste mismo. "Ser-ahí", experimentado según la historia del ser [*Seyn*], es el primer nombre para el ser [*Seyn*], que es pensado desde el esenciarse de su verdad. Pero tan sólo en la claridad del saber del evento y de su ensamblaje la esencia del ser [*seyn*]-ahí puede ser determinada. (En *Ser y tiempo* ha sido vislumbrado el ser-ahí y así decidido, sabido, pero no suficientemente ya pensable). Pues el mismo esenciarse del ser-ahí como la localidad del retorno del viraje no capta el ser [*seyn*]-ahí, porque éste es:

El sobreponerse del Ser [Seyn] en el evento

En primer lugar estuvo a disposición, para sólo 141
nombrar esto, únicamente desde la metafísica, el esquema de lo trascendental, de modo que éste mismo enseguida conforme al planteo

fundamental de *Ser y tiempo* fue concebido en su propia verdad ("temporalidad"). Pero con ello se dio también necesariamente la fatal entrega del paso a la metafísica; pareció que todo fuera sólo una variación de la fundamentación kantiana de la metafísica (cfr. el libro sobre Kant [GA 3] y el viraje ya captado allí pero no concebido en el discurso acerca de la "metafísica del ser-ahí", donde se piensa que la metafísica misma sea por gracia del ser ahí, pero no éste el "objeto" de aquélla).

Pero ¿qué es el sobreponerse? Es por una parte el arrebato en la torsión [*Gewinde*] (la corona) del evento, de modo que el ser [*Seyn*] y su viraje se esencia puramente en el evento. Con ello el sobreponerse es entonces el hacer circular en el evento, donde gobierna una estabilización, que permanece ella misma determinada desde el evento. A través de ello el ser [*Seyn*] ha sido finalmente entrañado y también ocultado en el evento; sobrepuesto pero no "sobreasumido"; de ningún modo la "dialéctica" puede aquí introducirse en ninguna parte, puesto que aquí en ninguna parte hay una presupuesta certeza incondicional y desenvuelta unanimidad; pues la uni-sonancia es el uni-sonar de la palabra en el abismo del comienzo. En el pensar del ser [*Seyn*] y de su sobreponerse han sido abandonados todos los recursos para una sobreasunción ya alojadora y niveladora de todo.

El sobreponerse no es sobreasunción en el absoluto, sino que se esencia en el ensamblaje con respecto a la abisalidad del comienzo. 142

El ensamblaje del ensamble del evento Desde el sobreponerse, que arrebata hacia el evento el retorno del viraje y con éste la superación de la diferenciación, deviene manifiesto que el evento es en sí el ensamble de una oculta estructura [*Gefüge*], que se esencia ella misma en el ensamblarse [*Sichfügen*] en la articulación [*Fug*] del comienzo. El sobreponerse no enlaza [*einwindet*] en el evento "algo", que a éste antes le faltara, sino que el sobreponerse hace acaecer el claro del evento.

Ensamblaje: es ensamblar como evento de la estructura del espacio-tiempo del abismo, es ensamblarse en la competencia del comienzo. El ensamblar que se ensambla se esencia en la articulación [*Fug*].

La competencia [Fug] es el ocaso en la despedida.

El ocaso es el comenzar del comienzo en su inicialidad.

La despedida es la unisonancia de la diferenciación en lo acaecido [*Geschicht*] del (evento); es el dejar atrás la incompetencia [*Unfug*] en el desierto de su inesencia; la competencia misma no tira el desorden, ambos pertenecen a la verdad del comienzo. Pero ¿de dónde el in-?

El ensamblaje puede, lo mismo que el sobreponerse, ser pensado tan esencial e inicialmente que él en el pensar ya es experimentado en el abandono del ser, apenas éste tan sólo ha sido nombrado. Los

grados del ensamblaje no son etapas historiográficamente comprobables de un desarrollo.

Pero ante todo experimentamos el entretanto del pasar junto a. El pasar junto a es el próximo ensamble "visible" del tránsito al viraje, que se esencia desde el sobreponerse del ser [*Seyn*] en la competencia del evento.

143 El viraje pertenece a la torsión [*Gewind*].
La torsión pertenece al comenzar.
De su esencia es el evento.
El origen del hombre histórico desde la torsión [*Gewinde*].

182. El ensamble del ser [Seyn]

es pensable en el ensamblaje. Éste piensa unitariamente una triplicidad:

1. el ensamblar de la estructura del entre.
2. el ensamblarse en la competencia del comienzo.
3. el unir (dis-poner como todo ensamblaje *apresando [durchfangend]* en cada modo) del comienzo.

*

El ensamble del ser [*Seyn*] tiene su próximo abierto en la inicial historia del ser [*Seyn*].

A ésta, nosotros que en primer lugar propiamente ensamblados en ella como sabedores, tenemos que experimentar en la resonancia del apresar [*Durchfang*] del comienzo.

Pero la resonancia es unisonancia (sonar adentro en el comenzar – como ocaso).

La resonante unisonancia del ensamblaje del ser [*Seyn*].

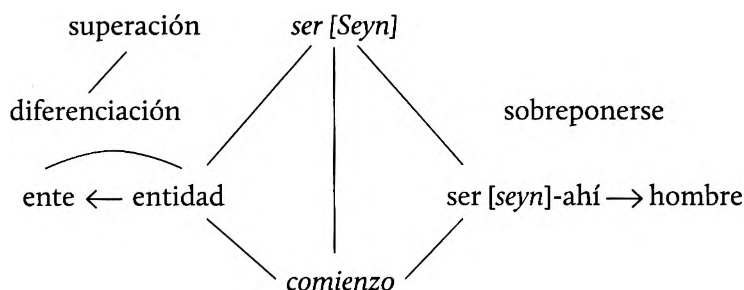
183. El ensamble del ser [Seyn] que experimenta la competencia sólo desde el ensamblaje.

Ex-perimentar: el entre *que se ensambla* del claro acaecido en el evento (procedencia del origen de la unidad del espacio-tiempo que tan sólo aquí se es-cinde).

La necesaria ambigüedad del ensamblar-se:

1. desplegando estructura
2. y así unirse en la competencia.

El entre:



144

El evento es experimentable sólo en el ser [*seyn*]-ahí.
El ensamble del ser [*Seyn*] es la competencia del comienzo.
El ser [*Seyn*] tiene que sobreponerse en el evento.

*

El ensamble es incomparable con el sistema, aun cuando éste sea pensado como el sistema del espíritu mismo. El ensamble se une a la competencia del comienzo; seguir este ensamblaje, en tanto es experimentado el envío de la ausencia de necesidad.

El evento es sólo experimentable "en el" ser [*seyn*]-ahí, que es, él mismo, el esenciarse del evento.

La experiencia es la instancia del dolor que es inherente [*innesteht*] al entre entre ser y comienzo, entre entidad y ser [*Seyn*], entre ser y ente, entre ente y el hombre histórico.

El ensamble de este entre es el claro, que acaece-apropiadoramente al evento, en cuyo acaecimiento el ser-ahí se funda in-fundadamente en el ocaso hacia el comienzo.

Este ocaso oculta el comenzar.

La experiencia nunca puede experimentar inmediatamente el comienzo, pero tampoco calcularlo a través de ninguna dialéctica. También la dialéctica, porque está referida a λέγειν – ἰδέα – conciencia, es cálculo.

V. El evento

El léxico de su esencia

Introducción a "El evento"

184. El evento 147

El léxico de su esencia

Después de la siguiente delimitación, el de otro modo aún vacilante empleo de palabra, que siempre tiene que conservar un espacio de juego de transiciones, es para atender más claramente.

El evento — dice el comenzar [*Anfängnis*][33], que expresamente se aclara, del comienzo. La inicial [*anfanghafte*] verdad del ser [*Seyn*] guarda en sí como inicial acaecer la inicial unidad del acaecer y de lo acaecido. La palabra "inicial" [*anfänglich*] significa siempre: acaecido a partir del comienzo y transferido al comenzar. Pero no mienta la palabra lo principiante en el sentido del mero inicio. El ser no se inicia ni termina, tampoco consiste "continuamente" en la duración del ente. El ser comienza

---

33 El autor emplea con frecuencia familias de palabras que despliegan un contexto de sentido sobre la base de una palabra raíz. En este caso, en conexión con el sustantivo 'Anfang', que traducimos por 'comienzo', se dan los adjetivos 'anfanghaft' y 'anfänglich', que traducimos ambos por 'inicial', dado que el sufijo 'haft' significa 'afectado de' y el sufijo 'lich' indica tipo, característica, posesión, inclinación, en este caso con respecto al comienzo. A su vez, traducimos 'Anfängnis' por 'el comenzar', sustantivando el verbo, puesto que el sufijo 'nis' indica el resultado o el lugar de un acontecer.

y ello esencialmente: él *es* el apropiante[34] comienzo. El evento aclara [*erlichtet*] el claro del comienzo de modo que no sólo surge y con él algo inicial llega a brillar como en el primer comienzo, sino que el comienzo en cuanto el comienzo se transfiere a la así alumbrada verdad de su comenzar.

El acaecer (el acaecimiento-apropiador)

es en sí contrapuesto desde el inicial surgimiento, que es al mismo tiempo ocaso en el abismo. Surgiendo, el surgimiento se diferencia de lo que llega a brillar en su abierto, sin que por cierto esta diferencia coaparezca como tal en su esencial pertenencia al comienzo. El evento es diferencial, pero mantiene oculta su diferencia y su esencia. Pero el evento inicial de la diferencia, la despedida, se mantiene ple-

---

34 Otra familia de palabras muy empleada en este escrito se da en torno al adjetivo 'eigen', que traducimos por 'propio', 'peculiar'; así el sustantivo 'Eigentum', 'propiedad'; el verbo 'eignen' ser apropiado para, que traducimos por 'apropiarse' y los sustantivos 'Eignung' y 'Geeignetheit' por 'aptitud' y 'adecuación' respectivamente ; 'ereignen', 'acaecer', al que cuando el autor separa el prefijo 'er-eignen' resaltando el verbo traducimos por 'acaecer apropiador', de modo semejante en 'Er-eignis', que vertimos por 'evento apropiador'. Otras palabras derivadas son 'Übereignung', 'Zueignung', que traducimos por 'transferencia' y 'adjudicación' conforme a los prefijos 'über' y 'zu' respectivamente , 'Aneignung' y 'Vereignung' que vertimos ambos por 'apropiación', el primero con el sentido de apropiarse de y el segundo con el de la acción de apropiación, indicados por los prefijos 'an' y 'ver', 'Enteignung' por 'expropiación' conforme lo indica el prefijo 'ent'; 'Eigentlichkeit' por 'propiedad' en el sentido de verdadero, intrínseco.

namente en lo oculto. En el evento que se acla- 148
ra llega sin embargo la diferencia con el ente al claro y sobre todo acaece el claro de la despedida en el ocaso del comienzo. Con ello recién llega también la diferencia a su pleno esenciarse, puesto que el claro es lo propio suyo y de ninguna manera sólo pende de ella como una especie de volverse conocido. El evento vuelve[35] el ocultamiento en la despedida al abismo *y* vuelve a la vez el claro en la diferencia a lo fundado, es decir al ente. Por este acaeciente giro es contrapuesto. En esta contraposición se oculta la esencial pertenencia del anonadamiento[36] [*Nichtung*], es decir de la nada inicial (no de la anulante) al ser [*Seyn*]. En la diferencia y en la despedida y en su acaeciente unidad se esencia el evento del anonadamiento, que es abisalmente diferente de toda "negatividad" y "negación", porque la negatividad (en el sentido de Hegel) pertenece a la entidad y la negación incumbe al ente. Así "negatividad" y

---

35 'Vuelve' traduce aquí a 'wendet', que el autor pone en evidente relación con 'Wendung', 'giro', y con 'gegenwendig' que vertimos por 'contrapuesto'. Se asocian otros términos como 'Verwindung' que traducimos por 'sobreponerse' y 'Überwindung' por 'superación'.

36 En torno a 'Nichts', 'nada', se da nuevamente una familia de palabras: 'Nichtung', que traducimos por 'anonadamiento', 'nichtigen' por 'anular', 'nichtend' por 'noedor', además de 'Negation' y 'Negativität', de origen latino, que traducimos por el equivalente castellano 'negación' y 'negatividad'.

"negación" caen del lado de la entidad y del ente y no determinan lo noedor [*Nichtende*] inicial de la diferente despedida. Pensado conforme a la historia del ser [*Seyn*] son ambos consecuencia del evento aún oculto. La diferencia, aun no entrañada como despedida en el abismo, y que sólo surgiendo se irradia en el primer comienzo, domina la esencia de la metafísica. Pero cuando la diferencia se alumbra como tal, es decir, a la vez en la despedida, acaece el sobreponerse de la diferencia en el abismo. A partir de aquél
149 es dispuesta la superación de la metafísica, a la que ya se dirigen el acabamiento de la metafísica y su perecer, sin evidentemente saber de ello. Frente a esto el primer acabamiento de la metafísica en el idealismo absoluto de Hegel mienta haber alcanzado y asegurado la verdad del ente; y el segundo acabamiento en la metafísica de la voluntad de poder tiene la transmutación de todos los valores por un nuevo inicio, mientras sólo introduce el incondicionado perecer del fin de la metafísica y lo fundamenta en todo lo esencial. En el tiempo del perecer de la metafísica, visto a partir de ella, el evento y con él todo lo inicial ha desaparecido en la nada de la decidida ignorancia.

El acaecimiento contiene la contraposición del evento en ambas maneras de la a-propiación [*Ver-eignung*] y la transferencia que disponen a la diferencia y la despedida.

La a-propiación [die Ver-eignung]

es la despidiente custodia del evento en el
abismo de su intimidad con el comienzo. La
a-propiación oculta el comienzo en su comen-
zar, de modo que la ocultación ha sido aclara-
da y a través de ello guardada en su acaeciente
esencia, no acaso disuelta en una desoculta-
ción. El aclarado ocultamiento hace surgir la
singularidad del comienzo en su simplicidad
intangible porque totalmente propia. En la a-
propiación se testimonia la única preciosidad
del comienzo en su custodia. La a-propiación
acaece la esencia del ser [*Seyn*] como del único
tesoro, desde el que es elevada toda riqueza de 150
toda *garantía.* La a-propiación indica lo más
propio del evento, que es el comienzo. Pero
lo más propio del evento permanece también,
igualmente inicial.

La transferencia

Es el acaecimiento en el modo en que el evento hace esenciarse el claro como el entretanto del espacio-tiempo, de suerte que el ahí [*Da*] acaece y el ser [*seyn*]-ahí es cual esenciarse del viraje (ello es: la verdad del ser [*Seyn*] como ser [*Seyn*] de la verdad). La transferencia es el esenciante ser [*seyn*]-ahí. Éste mismo es tan sólo cuando el comenzar del comienzo expresamente se aclara. Antes, y con ello en toda metafísica, pero también aún en el primer comienzo, no se esencia el ser [*seyn*]-ahí. En contraposición, el ocaso corresponde al ser-ahí en el evento, de modo que tan sólo en el ser-ahí y solo en él

el ocaso deviene histórico. El evento inicial de la transferencia nunca deja sin embargo esenciarse al claro del ser [*Seyn*], sólo en general y en lo indeterminado, si por otra parte el evento como apropiación guarda la singularidad de su verdad. De allí que tenga que ser también inicial una singularidad en la transferencia, conforme a lo cual el evento como transferencia se adjudique a una única esencia. El evento inicial de la única transferencia es

La ad-judicación [die Zu-eignung]

Esta palabra dice que el evento se trans-fiere a la esencia del hombre y antes que a todo ente se envía a esta esencia. En la adjudicación se oculta el ser ahí como el evento del viraje, que siempre permanece como la intimidad de la verdad del
151 ser [*Seyn*] en cuanto del ser [*Seyn*] de la verdad y hace acaecer la inclusión de la esencia humana en el ser [*Seyn*]. En verdad esta esencia no está en sí presente ante la mano, sino que tan sólo en la ad-judicación acaece la distinción de este ente. Ella consiste en que la esencia del hombre se encuentra en la instancia, como la cual asume la preservación y guarda para el ser ahí en medio del ente, es decir, únicamente en este ente. Por ello el hombre acaecido, es d. inicial histórico, y sólo él ha de preservar[37] la verdad

37 El autor muestra una evidente relación lingüística entre el verbo 'wahren', 'preservar', y 'Wahrheit', 'verdad', insistiendo en la idea de que lo distintivo del ser humano reside en

de todo ente. En la ad-judicación acaece la relación del comienzo con la esencia humana (no a una cualquiera y con el hombre en general, sino con el único de una historia del ser [*Seyn*] mismo). El evento de la relación nunca la deja sólo "subsistir" sino que la envía a lo acaecido [*Geschicht*] y la mantiene en la historia inicial. El acaecimiento se esencia en su contraposición (apropiación y transferencia) conforme a esta relación en la extrema lejanía del comienzo y del hombre, que sólo en esta lejanía experimenta la cercanía de lo más próximo, que permanece más cercano que todo ente que le sale al encuentro. Pero tal experiencia acaece sólo, porque la ad-judicación a la vez es

La a-propiación *[die An-eignung]*

En tanto el evento transfiere la verdad del ser [*Seyn*] a la esencia del hombre, se apropia del hombre en la esencia así despertada, mientras el evento deje al hombre histórico pertenecer a la reivindicación, que en la adjudicación alcanza al hombre en la esencia. La a-propiación remite al hombre a la apropiación [*Vereignung*] 152
y lo dispone a la pertenencia a la despedida. Aquí se oculta la necesidad custodiada en la

---

guardar la verdad acaecida del ser, para lo cual ha sido apropiado por el evento. Con ello se relacionan otros términos como 'Wächterschaft', 'guarda' y 'Verwahrung', 'custodia', en el mismo contexto de sentido.

esencia inicial del ser [*Seyn*] de que el hombre, como histórico se relacione de una manera única con la muerte, de modo que la muerte es cada vez la muerte del hombre histórico mismo, en tanto acaece una despedida del ente en medio del ente. La acaeciente apropiación (reclamo) del hombre encarecido para la apropiación [*Vereignung*] del evento al ocaso del comienzo, es decir, al abismal comenzar, contiene la distinción de la muerte humana, que sólo tomada en sentido estricto puede ser pensada como la muerte. Esta única muerte llega a la "extrema posibilidad" del mismo ser [*Seyn*]. Nunca "es" un fin, porque siempre pertenece ya al comienzo. Consideraciones y explicaciones teológicas o metafísicas de la muerte jamás alcanzan el ámbito de su esencia conforme a la historia del ser [*Seyn*]. Que en el primer intento de pensar la verdad del ser [*Seyn*] (*Ser y tiempo*) haya sido pensada la esencia de la muerte, tiene su fundamento no en una "antropología" "existencial" o en una extrañamente apartada concepción de la muerte, sino que procede de una silenciosa mirada previa, pero entonces aún apenas concebida, a la aconteciente esencia de la verdad del ser [*Seyn*]. Los reparos con respecto a la "concepción" de la muerte expuesta en *Ser y tiempo* pueden al interior de los debates metafísicos y antropológicos ser correctos y pueden por ello

junto a su corrección descansar en sí, pues se invalidan por sí en el único ámbito de cuestionamiento en el que hay que detenerse de *Ser y tiempo*, es decir, en el pensar en la verdad del ser [*Seyn*], y ello tan decisivamente, que ni siquiera pueden penetrar en este ámbito. Lo mismo rige por cierto para toda supuesta aprobatoria conformidad con esta concepción de la muerte, porque se limita a cualquier forma de utilización "moral" y "existencial" de la "teoría". Una confrontación formal con todo "por" y "contra" en referencia al "pensamiento de la muerte" en *Ser y tiempo* tendría primero que renunciar a detenerse en el único adecuado "nivel" del pensar, para poder proponer un "argumento" "antropológicamente" comprensible. Pero después de una tal renuncia ¿a qué todavía una réplica? Sólo podría burlarse de sí misma y tendría sin embargo primero y sólo que pensar una cosa, que la pregunta por la verdad del ser [*Seyn*] sería examinada en sus pasos provisionales y recién admitidas las experiencias exigidas por ella. 153

La apropiación acaeciente de la esencia histórica del hombre en lo más propio de la apropiación [*Vereignung*] del comienzo de su ocaso contiene en todo caso el claro de un rasgo esencial del hombre, que lo hace ser a éste histórico y "vivir" en referencia histórica a la muerte.

La ad-judicante apropiación del hombre para
el comienzo prepara el ámbito en el que se
despliega la esencia del hombre según la his-
154 toria del ser [*Seyn*] con toda su inaccesibilidad
para la metafísica.

El evento, adjudicando-apropiando, hace a la esencia del hombre, desde el comienzo por el comienzo, venir a sí, es decir, a su esencia acaecida en el evento-apropiador. Conforme a ello él en esta esencia (en la instancia de la preservación y de la custodia, que guarda históricamente al ser [*Seyn*] en su verdad) deviene propio. El hombre llega a sí, a lo que le es propio, porque ahora tiene que ser él mismo desde la adjudicación al evento. El hombre deviene "propiamente", en un sentido estricto-único de esta palabra.

La propiedad [*Die Eigentlichkeit*]

Ella es el origen de la mismidad histórica del hombre. Acaecido en la verdad del ser [*Seyn*] el hombre es ahora el hombre mismo. Ser sí mismo del hombre quiere decir: experimentar la adjudicación en la preservación de la verdad del ser [*Seyn*] como ley esencial. El hombre está "en" sí, en tanto se detiene en su esencia inicial, en lugar de irse a una tarea autodeterminada, cuya prosecución confirma al hombre sólo el egoísmo carente de evento. Éste no procede de la mismidad sino de la "yoidad" fundada metafísica-antropológica, es decir, moralmente, cuya esencia fácilmente puede ampliarse al

"nosotros", pero a través de ello sólo deviene más egoísta. El "nosotros" es el abrirse del yo a lo "completo" de la incondicional pretensión de todos en una voluntad, que no tiene a nadie como "sujeto", puesto que es querida por sí misma, es decir, por el mero querer, y entonces constituye ella misma la subjetividad del suje- 155
to. La voluntad de voluntad hace surgir la más capciosa apariencia de independencia; su único modo de hablar es "la libertad" y la liberación. En este momento histórico el egoísmo del hombre metafísico hace pasar la confeccionada tarea histórica como "el mandato" "de" la historia. La inicial humanidad histórica no conoce mandato alguno, porque no lo requiere, puesto que le es bastante transferido en la adjudicación de la verdad del ser [*Seyn*]. La fuga a la proclamación de un mandato a "sí mismo" añadido "frente a la historia" es el signo de la ahistoricidad del hombre, que ha caído irremediablemente en la servidumbre de la maquinación y alborota este caso como ascenso a un "mundo", cuyo vacío ni siquiera proporciona el esfuerzo de desestimar estas aseguraciones, porque ofrendando a los ídolos de "lo completo", hace caer todo en la nada. Si se pudiera hablar de "mandato", entonces sólo desde el saber acerca del comienzo. El mandato es entonces la transferencia del ser [*Seyn*] a la esencia del hombre y por ello nada que el hombre mismo tenga que llevar a cabo.

La mismidad del sí mismo del hombre histórico en la época de la historia, en la que el ser [*Seyn*] aclara su comienzo más inicial, es la responsabilidad de la respuesta, que prepara la palabra del lenguaje a la reivindicación del evento. La "responsabilidad" no es mentada aquí "moralmente", sino conforme al evento y referida a la respuesta. La respuesta es la pala-
156 bra del lenguaje, que humanamente replica a la palabra del ser [*Seyn*]. La respuesta es esencialmente correspondencia. Corresponde a la palabra del ser [*Seyn*], es decir, a la disposición, por la que la silenciosa transferencia y apropiación reivindica la esencia del hombre a la salvaguardia de la verdad del comenzar [*Anfängnis*]. Corresponder a esta palabra inicial es el rasgo fundamental del hablar, del que surge el lenguaje del hombre histórico, en tanto se despliega en el tramado [*Gezüge*] de las palabras del decir pensante y del nombrar poético. La respuesta no es aquí la réplica a una pregunta y su contestación y levantamiento. La respuesta es la contrapalabra humana del lenguaje a la voz del ser [*Seyn*]. Permanecer con instancia en la respuesta es la esencia de la responsabilidad histórica. Así el hombre se sostiene en lo que ha sido apropiado. Este detenerse de la esencia acaecida es la propiedad [*Eigentlichkeit*] y por cierto el ser sí mismo. Tan sólo en la acaecida propiedad en

el sentido de la preservación y custodia de la verdad del ser [*Seyn*] surge la inicial mismidad del hombre histórico. La experiencia de la verdad del ser [*Seyn*] experimenta, porque el ser [*Seyn*] acaece al hombre en la distinción de la instancia, al mismo tiempo y por primera vez la esencia del hombre como el sí mismo procedente de la propiedad. Cuando ahora, en el tránsito de la metafísica a la aclarada historia del ser [*Seyn*], la pregunta por el hombre tiene que ser planteada, entonces esta pregunta tiene que apropiarse ya de la determinación de su preguntar desde la esencia de lo interrogado. 157
Porque éste es el "propio" sí mismo, es decir, procedente de la propiedad, la pregunta por el hombre sólo puede "aún" rezar: ¿quién es el hombre? En el "quién" ha sido ya antes reconocida la mismidad del hombre, como una mismidad tal cuya verdad se deja decir sólo en el pensar sobre la propiedad, es decir, sobre el acaecimiento del evento. Por ello el modo del preguntar por el hombre, aún prescindiendo por entero de su respuesta, puede devenir señal de si el pensar está aún enredado en la metafísica o entregado a la historia del ser [*Seyn*]. Porque para la metafísica la esencia es respectivamente el qué-es (el τί ἐστιν del εἶδος), ella busca la representación de la apariencia del ente como un presente es d. modernamente como un objeto. La metafísica

pregunta por la esencia del hombre en tanto pregunta: ¿qué es el hombre? En ese "qué" mira al animal presente y su dotación de ratio presente ante la mano. La pregunta antropológica por el hombre tiene que desarrollar esta pregunta-qué bajo todos los respectos posibles de la condición del animal racional. Allí se funda la inmensidad de los conocimientos antropológicos y la necesidad de devenir "investigación". La antropología tan sólo acaba el "positivismo" determinante en las ciencias modernas. Por cierto la metafísica piensa al hombre como "persona" y como "sujeto" y conoce sobre el "yo" también un "sí mismo" del
158 hombre. Por ello puede también preguntar a su manera quién es el hombre. Sólo que esta pregunta-quién no sólo queda como pregunta indeterminada referida a la esencia de la razón y con ello a la relación con la animalidad, sino que esta pregunta-quién nunca se entiende a sí misma con respecto a su alcance en la propiedad del hombre. La metafísica *también* pregunta "quién" es el hombre. Pero no concibe que *sólo* en el modo de esta pregunta puede ser preguntada, en cuanto ha sido experimentada la esencia inicial del hombre histórico, la referencia a él del ser [*Seyn*] y de su verdad.

Entonces el hombre sería el único ente cuya "esencia" tendría que ser interrogada en el sentido de la pregunta-quién. Ciertamente,

y "esencia" ya no significa aquí la dotación del ser-que, sino esenciarse como la acaecida instancia en la responsabilidad de la reivindicación del ser [*Seyn*] a la preservación de su verdad. El "quién", dirigido a la "esencia" del hombre, piensa en la respuesta que corresponde a la adjudicación desde el comenzar del comienzo. Pero también el ente-no humano, que en la pregunta-qué se ha de pensar según la historia del ser [*Seyn*], ya no es considerado en el "que" del εἶδος sino correspondiendo al acaecimiento en la verdad del ser [*Seyn*]. Pero ¿de dónde sabemos y cómo sabemos que sólo el hombre histórico tiene que ser interrogado con respecto a su esencia en la pregunta-quién? Porque únicamente el hombre histórico ha sido apropiado por el evento para su verdad. ¿De dónde sin embargo sabemos esto? ¿Cómo se testimonia que únicamente el hombre ha sido distinguido por el ser [*Seyn*] a tra- 159
vés de la referencia a él?

En las reflexiones según la historia del ser [*Seyn*] hasta ahora llevadas a cabo (cfr. anteriores manuscritos y cursos) se hace siempre de nuevo referencia a que sólo el hombre "tiene lenguaje". ¿Pero no es esto un testimonio que únicamente invoca a un pasar revista en medio del ente, sin que este mirar en torno pudiera convencer de haber abarcado en la mirada simplemente todo? ¿No podría haber

otro ente que compartiera con el hombre esa distinción? ¿O tiene que rechazarse ya esta posibilidad? ¿Con qué derecho podría acontecer? ¿Qué reclamamos pues cuando exigimos una garantía y testimonio de la singularidad de la distinción? ¿Se deja incluir la verdad "sobre" la esencia del hombre entre los conocimientos seguros del tipo de las comprobaciones indudables sobre objetos? ¿Podemos proceder con la singularidad de la distinción, supuesto que haya acaecido, como con una dotación de una cosa cuya índole nos interesa? ¿Quién quisiera negar que aquí se presentan preguntas, sobre todo para quienes todavía andan en el camino de la metafísica? ¿Pero tal vez se encuentra todo en el modo adecuado de preguntar, es decir, en la necesidad de lo aquí experimentado? ¿No es ya el discurso de una "distinción" del hombre entre los demás entes una caracterización del hombre que lo ha ordenado antes y sin reparo en el ente y se en-
160 cuentra previamente allí, es decir, en el mirar al ente? ¿Pero no es ya *este* mirar el extravío de la experiencia del ser [*Seyn*] y de la verdad de su singularidad? No es necesario acentuar la mencionada distinción; pues más esencial es la singularidad del ser [*Seyn*] mismo, el único acaeciente se adjudica y en su claro apropia. La singularidad de la referencia del hombre al ser [*Seyn*] pertenece a la singularidad del mismo

comienzo. El invocar que el hombre "tiene" lenguaje (es decir, posee como facultad) desconoce que este "tener" del lenguaje procede de que la palabra del ser [*Seyn*] "tiene" (es decir, a-propia en la instancia de la responsabilidad de la reivindicación de la verdad del ser [*Seyn*]) al hombre. El ser [*Seyn*] por cierto "tiene" sólo al hombre, porque el único en estricto sentido sólo puede pertenecer a un único. Por ello no encontramos tampoco ningún otro ente que se responsabilice de la palabra y "hable". ¿Pero los dioses? ¿Hablan? ¿Y qué sabemos de los dioses? ¿Pueden hombres, que todavía son desprevenidos e inexperimentados en la esencia de la deidad, hablar directamente de dioses, sólo porque antes o también aún en su tiempo los dioses han sido nombrados? Primero tiene que acaecer la deidad de los dioses antes de que un dios aparezca y la palabra nombrante, que nombra a "los dioses", devenga audible. Pero rige aún la palabra de Sófocles: ἔρρει δὲ τὰ θεῖα (Oed. Tyr. 910) – "más extraviada anda la divinidad (de los dioses)". Este extravío condiciona un tiempo sin dioses. Sin embargo el extravío de la divinidad no es una nada. Pertenece a la oculta esencia de la 161
marcha histórica de la historia del ser [*Seyn*], en la época del pasar por, en el que la devastación de toda verdad y el comienzo inicial no pueden conocerse. En tal época la verdad del

ser [*Seyn*] impide hablar de los dioses o incluso sólo afirmar un entendimiento acerca del ente en totalidad.

Cuando a la singularidad del comienzo desde el evento de su comenzar corresponde la singularidad de la apropiación de la esencia humana a la custodia de la verdad del ser [*Seyn*], entonces los dioses, "sea" si y cómo ellos siempre son, están excluidos de una inmediata referencia al ser [*Seyn*]. Pero si han de relacionarse al ente y sobre todo al ente hombre, entonces quedan remitidos a que en el hombre histórico el claro del ente como ente sea otorgado, construido y ensamblado con instancia. De otro modo y respectivamente según el tipo del ser rige ello sin embargo en cada ámbito del ente. En la propiedad del hombre histórico acaece al (ente) antes carente de ser

La aptitud

para el ser [*Sein*]. Con respecto a ella se despliega la singularidad de la esencia del hombre según la historia del ser [*Seyn*], cuya verdad se hace accesible sólo en la experiencia del ser [*Seyn*] y conforme a esa experiencia. La reflexión bien puede fijar dos puntos de sostenimiento para la meditación sobre la singularidad de la acaecida apropiación de la esencia humana: por una parte la adjudicación de la singularidad del comienzo en el evento tiene
162 que corresponder a un único ente; por otra

parte el hombre histórico experimenta en la meditación según la historia del ser [*Seyn*] la singularidad de su apropiación por el evento en el ser [*Seyn*]. También puede aclarar esta experiencia al menos a través de la singularidad del destino que sólo a él, el hombre, ha reivindicado para la palabra y ha remitido al lenguaje. En esta singularidad del pertenecer al ser [*Seyn*] tiene que originarse toda determinación, que ha sido dispuesta a liberar la experiencia de la aptitud del (ente) carente de ser, liberar en el ser [*Seyn*] para el saber, proceder, formar, fundar y construir, para el obsequiar y desprender.

A veces el hombre histórico experimenta en la rara soledad la singularidad del pertenecer a la custodia de la verdad del ser [*Seyn*], que le envía esto sólo, que es, en su puro claro y le deja vislumbrar la mismidad del sí mismo desde un abismo y que ha arrojado a la playa del extravío todo lo yoico, comunitario, todo llamado a rendimiento y genialidad, todo forzado egoísmo [*Selbstigkeit*]. La mismidad es la originariedad del ser humano procedente de la propiedad de la esencia humana. A la única reivindicación del ser [*Seyn*], que es, pertenece, procediendo de la adjudicación, la reunión de todas las facultades en lo uno de la custodia de la verdad del ser [*Seyn*]. A esta histórica soledad del hombre en medio de un ser [*Seyn*]

163 y de su acaecer corresponde la experiencia de que una única humanidad histórica ha sido expuesta a la reivindicación del ser mismo. Desde la reivindicación de lo griego con respecto al primer comienzo y su brillar en la claridad del percibir conformador vislumbramos el país futuro de la tarde de esa noche, que deje surgir un día de la verdad del ser [*Seyn*], según lo cual se quiebra todo dominio, que como poder del "ente", se ha arrogado la esencia del ser [*Seyn*]. La singularidad de una humanidad histórica del aún oculto Occidente es responsable de la aptitud del ente en el ser [*Seyn*] inicial, de modo que todo ente, liberado de la objetivación, sale de la ausencia de ser antes experimentada y va inicialmente al encuentro del hombre. Sólo cuando el hombre en el evento, apropiado para la salvaguardia de su entretanto, responde con instancia a la pura aptitud del ente en el espacio-tiempo de su verdad inicial, ha devenido propiamente en la nobleza de la pobreza para la singularidad de lo simple de todo comenzar y ha sido retirado del afán de la hacedurία meramente "reactiva" en todas las cosas. En lugar de la importuna y voraz esencia de la objetividad del ente, la entidad del ente ha alcanzado su esencia inicial hasta ahora oculta. Se determina como

La adecuación

Esta palabra dice que el ente ha sido admitido en su ser inicialmente conforme, adecuado a

la medida del comenzar. "Apropiado" no significa aquí "conveniente" sino ingresado en la aptitud, que destina todo ente al comenzar 164
del comienzo, de modo que ya no se esencia en su "examen" para el hombre sino desde su "ausencia" (es decir, aquí despedida) hacia el evento. Este cambio de la entidad, que por sí misma atraviesa su historia como οὐσία, visibilidad, presencia, realidad, objetividad, voluntad de voluntad, en la aptitud, no requiere el ordenar sin descanso y reordenar. El cambio acaece en el tránsito al otro comienzo, que *es* la superación de la metafísica, que como historia de la entidad del ente en el sentido de la visibilidad y objetividad no obstante ha sido determinada acaecientemente. La esencia del evento es el fundamento de que todo ente como tal sea admitido a una singularidad y sea más propio cuanto más esencial es respectivamente lo singular de un volverse único [*Vereinzigung*]. Singularidad se distingue esencialmente en este sentido de la particularización y apartamiento del singular de los "casos", que son distinguidos de lo "general". Así concibe la metafísica el aislamiento como particularización. En correspondencia reza su *principium individuationis*. La metafísica termina en el "predominio" de la indiferenciación del ente, porque el ente es entregado al abandono del ser y el ser es rechazado por el olvido del ser.

La ex-propiación

del ente irrumpe apenas en el primer comienzo el ser ha surgido como φύσις y ha alum-
165 brado en la ἀλήθεια su primer esenciarse. La expropiación sustrae al ente de la asignación al comienzo. El ser es presencia y se atiesa en esta esencia y desde tal atiesamiento da primacía al ente, porque más presente que lo presente mismo nada puede ser pensado. La expropiación abandona el ser a la marcha en primacía hacia el ser [*Seyn*], de modo que éste queda sin su verdad y como condicionante del ente permanentemente es dilucidado sólo a partir de éste. El movimiento de la metafísica de la visibilidad (ἰδέα) a la objetividad del incondicional aseguramiento de estabilidad del asegurar y ordenar mismo tiene lo incontenible desde el evento de la expropiación, donde se oculta el inicio del cambio de la ἀλήθεια a través de las singulares fases hasta la certeza como seguridad, que en su extrema salida devino aseguramiento del mero vacío del asegurar. En la expropiación está apresada al mismo tiempo la insurrección del hombre como *animal rationale* hacia el "ultrahombre", que va junto con el cambio de la entidad y de la verdad, con respecto al cual el hombre vigente, que aún no había evolucionado incondicionalmente en la pretensión de la subjetividad, había permanecido aún demasiado dócil. En el "ultrahombre" el ser se "concentra" como

la voluntad de poder (la expropiada correspondencia a la referencia del ser al hombre). Todo ente deviene antropomorfo a sabiendas, es decir, en este caso planeando calculadoramente, contando. A través del "ultrahombre" se prepara el último desencanto de la entidad: la voluntad de poder se traiciona como la teoría incondicional de la voluntad de voluntad.
En esta esencia de la entidad ha sido tan sólo 166
sustraído al ente plenamente lo inicial. La expropiación ha acaecido el abandono del ser del ente. El hombre mismo, quien como el ultrahombre organizado parece dominarlo todo, ha sido expropiado de la última posibilidad de su esencia: en la extrema ceguera no es capaz de reconocer que el olvido del ser del hombre producido con el abandono del ser del ente torna a aquél innecesario, en tanto lo impulsa a mentar que el ordenar al ente y la disposición del ordenar traería la plenitud estable del ente, donde sin embargo se asegura por doquier sólo el vacío de la devastación que se extiende sin fin. La expropiación del ente, que le sustrae la verdad del ser [*Seyn*], deja caer en la ausencia de indigencia al hombre enredado en tal ente y lo abandona además a la ceguera, que nunca le permite experimentar que esta carencia de indigencia podría ser la extrema indigencia, que cuando es experimentada deja surgir la exigencia de un pensar en el ser olvidado

y de este modo trae al encuentro un atender a la resonancia del comienzo. El evento de la expropiación se extiende como su rasgo fundamental a través de la historia del ser y como ésta se ha desplegado la metafísica. La extrema expropiación del ente es el acabamiento de la metafísica. Pero el perecer de la metafísica introduce la última fase de la expropiación, en la que el mismo ente es devastado en un vacío sin comienzo, de modo que ahora ni siquiera se esencia más ente que pudiera recaer en
167 la expropiación. En "lugar" del comienzo se agolpan en la metafísica la ἀρχή causalmente determinada, el *principium*, la "causa" suprema y primera, lo absoluto, lo incondicionado y por último la *totalidad*, que ya no designa nada de contenido (ente) y únicamente confirma el "completo" dominio de la voluntad de voluntad. La totalidad es el último ídolo del ahuecamiento de todo ente en lo meramente mediador del medio para el aseguramiento del ordenar que ordena el orden.

Pero cuando el evento ha admitido la expropiación del tiempo histórico propio del comienzo hasta su inesencia, ha alcanzado el alejamiento del comienzo históricamente más amplio. Este alejamiento es el avance en el abandono del ser del ente. Pero dado que también éste aún en su acabada inesencia reivindica al ser, que sin embargo ha devenido

"nulo" en el vacío de los medios de cálculo (es decir, del valor), puede en esta irrompible discordia de vacío e inevitabilidad llegar a brillar una última palidez del insuperable comienzo, supuesto que propiamente haya acaecido la referencia del ser al hombre. Ahora ha acaecido la posibilidad de que el comenzar del comienzo se aclare, de modo que el comienzo pueda ser experimentado más inicialmente, es d. como él mismo, en una ahora acaecida humanidad, y su verdad pueda ser percibida.
En este tiempo acaece el evento diferente-alejado de su verdad en ocaso. Acaece la salvaguardia del comenzar del comienzo en la 168
propia esencia. Aquí es el tiempo de la propiedad [*Eigentum*]. Este "tiempo", como todo "tiempo" de la historia del ser [*Seyn*], es un plazo [*Frist*]. Entendemos por ello la garantía, acaecida por el evento, del despliegue de la esencia. El tiempo de la propiedad se prepara en la superación [*Überwindung*] del desarrollo del primer comienzo en la metafísica. La superación es en el imperio de la historia del ser [*Seyn*] siempre un sobreponerse. Éste entrelaza [*einwindet*] la metafísica en la corona del viraje. Tan sólo este torcer [*Winden*] lleva a la metafísica a la oculta dignidad de su procedencia. El sobreponerse es la acaeciente veneración de la dignidad del ser [*Seyn*]. Esta veneración acaece como la historia del ser

[*Seyn*]. El pensador sólo sigue a esta veneración y obedece a ella. Y en ello piensa en la dignidad del ser [*Seyn*]. Y por ello el ser [*Seyn*] tiene que devenirle digno de ser pensado en su verdad. La superación de la metafísica no es un "producto" de pensadores, que llevan sus pensamientos más allá de los modos de representación de los "filósofos". La "superación" es la historia del ser [*Seyn*] en el plazo en que éste retoma la expropiación del ente. La "superación" de ningún modo tiene aquí la reivindicación del vencer, que rebaja y aparta. El pensar según la historia del ser [*Seyn*] es siempre una dignificación del ser [*Seyn*].

La propiedad [*das Eigentum*]

La palabra no mienta aquí posesión ni nada semejante sino, como "realeza" [*Königtum*], el esenciarse del evento en lo propio acaecido de su verdad. La propiedad es el nombre
169 del tiempo según la historia del ser [*Seyn*] de la entrada de la verdad del ser [*Seyn*] en la esencia inicial acaecida-apropiadoramente. En la propiedad acaece la inicial unificación de la diferencia y la despedida en la abismal unidad de su esencia contrapuesta. Esta unificación no llega sin embargo de un "uno" ya presente ante la mano en algún lugar o tiempo que pudiera causar una "unidad". A la inicial unificación de la propiedad acaece la esencial unidad del evento en el pleno comenzar del comienzo. En su abismo han

sido fundados todos los signos esenciales del evento, es decir, en este caso abismados [*abgegründet*], que se manifiestan en el léxico delimitado del "evento". Esta "unidad" que se esencia como propiedad rehúsa toda objetivación en un uno presente ante la mano. Y ya este mero decir acerca "de la unidad" contiene lo capcioso de que a través de ello la esencia unitaria del evento es puesta a un lado como una asegurada subsistencia. En lugar de ello la acaeciente experiencia tiene que guardar el ser [*Seyn*] en su abismal verdad. Esto no desliga de la necesidad de captar lo uno de esta unidad, acaecida como la propiedad, en la única experiencia inicial. Esa es la experiencia, que se sitúa en el dolor de la acaeciente separación inicial, en el que se alumbra el "que" [*Daß*] del ser [*Seyn*]. En este "*que el ser es*" surge el ser [*Seyn*] en ocaso desde la inicial nada del rehúso del comienzo. A este "que" del ser [*Seyn*] pertenece, desde el dolor inicial de la resolución [*Austrag*], que custodia el sobreponerse del ser [*Seyn*] en el
evento en el comenzar del comienzo, con 170
igual originariedad el espanto del abismo y el deleite de la despedida.

Pero este "que" del ser [*Seyn*] no sólo no cae sólo bajo la determinación de la singularidad, como si "singularidad" consistiera en sí, sino que este que es el único comienzo de toda

singularidad, que en sí deja esenciarse la abismal separación de la nada del ser [*Seyn*] y deviene origen de toda experiencia del ser [*Seyn*]. La propiedad es el acabamiento del evento, en cuanto el cual la singularidad del ser [*Seyn*] acaece en el comienzo más inicial. La historia del ser [*Seyn*] en el otro comienzo es la historia de la propiedad.

A la propiedad corresponde la historia humana de la nobleza de la pobreza. La inicial propiedad del evento abriga en sí y obsequia de sí la inicial riqueza, que tan sólo deja surgir todo "bien" y permanece intangible para todo malgastar, desaprovechar y consumir. Esta inicial riqueza de la preservación del ente desde la propiedad "del" ser [*Seyn*] es el tesoro de lo que dispone toda verdad del ente en lo apropiado. Lo disponiente inicial es la aún silenciosa voz de la palabra.

185. El tesoro[38] de la palabra

La palabra es el tesoro que el comienzo abriga en sí. Sólo a veces se aclara el ser [*Seyn*] mismo. Luego se produce un buscar esta inicial riqueza a través de la historia humana; pues en la palabra el ser [*Seyn*] es acaeciente en la propiedad de su verdad. El evento es la palabra inicial,

---

38 El autor pone en evidente relación 'Schatz', 'tesoro', 'Wort', 'palabra', con 'Wortschatz', 'léxico', 'Wortbedeutungen', 'significados', y 'Wortlauten', 'sonidos'.

porque su adjudicación (como la única a-propiación de la esencia humana en la verdad del ser [*Seyn*]) dispone la esencia del hombre sobre la verdad del ser [*Seyn*]. En tanto el evento-apropiador es en sí esto disponiente y porque como evento la disposición acaece, el acaeciente comienzo (es decir, el ser [*Seyn*] abismante en su verdad) es la voz inicialmente disponiente: la palabra. La esencia de la palabra descansa en el acaeciente comienzo. 171

La voz dispone en tanto apropia la esencia del hombre a la verdad del ser [*Seyn*] y de este modo acuerda con la disposición en todas las actitudes y comportamientos suscitados tan sólo a través de ello. Acaeciente, la "disposición" no es un estado sentimental del hombre, sino el evento de la palabra como apropiación que se adjudica. La palabra es en su esencia acaeciente silenciosa. Pero la palabra tampoco tiene inicialmente el modo de un "significado" y de un "sentido", porque como claro que se adjudica del ser [*Seyn*] deviene el fundamento para la posterior formación de "significados de palabras" y "sonidos de palabra". Ambos surgen al mismo tiempo y cada vez entonces cuando el sonido de palabra resuena. Pero todo sonar es el eco de que el ente, antes sin ser, ingresa en la aptitud con respecto al ser [*Seyn*] y en ello persiste. El eco de la voz inicial del ser nace gracias a que éste se quiebra en el ente tan sólo aclarado en el ser a través del acaecimiento. En la voz inicial de la acaeciente disposición no hay un decir ni silencio.

Estas referencias según la historia del ser [*Seyn*] del comienzo como la voz a la esencia del hombre apropiado nos son aún apenas experimentables porque concebimos metafísicamente tanto la "disposición" como la "palabra". Aún no reconocemos en la "disposición" de ánimo su procedencia esencial de esa disposición, que acaecientemente como el ser [*Seyn*] mismo reivindica a la esencia humana a la preservación de la verdad del ser. No somos aún capaces de

captar que esta reivindicación del comienzo es un dirigir la palabra y un reivindicar, que acaece en ausencia de palabra.

Por cierto a veces nos ocurre, que en un asombro, en una alegría,
172 en un espanto, en un deleite quedamos "sin palabra" . Pero no sospechamos la misma ausencia de palabra en su esencia acaeciente. Lo que aparece como el faltar del lenguaje, es decir, de las palabras y de la palabra, pensado inicial y esencialmente es sólo el puro evento de la palabra como la voz disponiente del ser [*Seyn*], que nos apropia en el claro del ser, de modo que por instantes experimentamos al ente mismo, es decir esto que es. Pero aun así estamos apenas en la pista de la experiencia, que brevemente se puede decir así: que el ser [*Seyn*] es.

La ausencia de lenguaje nos es un sorprendente y rápido estado transitorio, un caso excepcional, que entendemos desde el habitual dominio y empleo del lenguaje.

Pero la falta de lenguaje es en verdad un "signo", en el que la esencia acaeciente de la disposición y de la palabra pueden abrirse en su inicial pertenencia, supuesto que seamos capaces de pensar desde la verdad del ser [*Seyn*]. Sin embargo, estamos acostumbrados a representar el lenguaje como "facultad" y como posesión de palabras. Pensamos la palabra a partir de lenguas y de la facultad de lenguaje, en lugar de –no acaso en mera inversión– experimentar el lenguaje desde la "falta de lenguaje", ésta desde el inicial estar dispuesto, éste desde la acaeciente disposición, ésta como la voz, ésta como la "reivindicación" inicial, ésta como el favor del saludo del ser [*Seyn*] mismo, es decir, en su esenciante verdad (el sobreponerse en la despedida en viraje).

Porque el ser [*Seyn*] mismo es inicialmente la palabra (la acaeciente disposición, que no conoce decir ni silencio y calma), en el decir del ser [*Seyn*] el tesoro de la palabra [*der Schatz des Wortes*] tiene que ser experimentado como el origen del "léxico" [*Wortschatz*]. De la palabra

en toda apariencia más vacía y pobre, del "es" y su verdad inicial, procede la ensamblada plenitud de las palabras, de sus casos y flexiones.

El pensar según la historia del ser [*Seyn*] es el pensar desde la palabra del ser [*Seyn*]. Ello está acompañado de la apariencia de que sólo sea el opinar arbitrario el que se alimenta del análisis del significado 173
de palabras. Como si palabras, también sonido y significado pudieran ser como cosas presentes ante la mano. La atención al ser [*Seyn*] y en oposición la desatención al ser [*Seyn*] disponen y determinan ya el modo en que el pensar según la historia del ser [*Seyn*] en las palabras del lenguaje respectivamente oye la palabra y desde esta palabra intenta su decir. La atención al ser [*Seyn*] nos es extraña. Así como la falta de lenguaje permanece un "estado" que queremos superar en lo posible rápidamente y sin seguir siendo afectados por él, el poder hablar y el dominio técnico de los medios de lenguaje es también la prueba suficiente para la seguridad de dominar el ser (y esto aquí sólo quiere decir el ente).

El evento es el reino de la simplicidad que se alberga, porque descendiendo a la despedida desde el comenzar del comienzo, como la Einfachheit que acaece disponiendo el viraje del ser [*Seyn*] y otorga el mostrar de los signos. El evento-apropiador es el ser [*Seyn*] como la voz inicial. El evento-apropiador es el tesoro de la palabra. El evento-apropiador es sin embargo, en tanto el ser [*Seyn*], inicialmente la relación con la esencia del hombre histórico, que de este modo es determinada en sus actitudes y comportamientos a esta relación y así a ser dispuesta a través de la voz. La relación acaece en la contraposición despidiente-diferente.

Sin embargo pensamos y calculamos por doquier desde largo acostumbramiento según las indicaciones de la metafísica. Bajo el dominio de su esencia copertenece a la entidad la acuñación del ser y la modificación de la verdad a la corrección de la objetivación. Inseparable de

este contexto se hace vigente la consolidación de la esencia humana como *animal rationale*, igualmente el rol de la "gramática" y "lógica" en el trazado del modo en que es concebida la palabra desde las palabras del lenguaje y éste "técnica-instrumentalmente".

Bajo el poder de la tradición metafísica, que apenas es percibido
174 y así recién libera su peso, aparece como casi imposible pensar la esencia inicial de la palabra desde el evento y experimentar en el evento el tesoro de la palabra.

Pero la superación de la metafísica está ya en marcha. De ninguna manera sólo echa de lado a "la metafísica" como lo falso. Tampoco sobreasume "dialécticamente" "la metafísica" en una verdad sólo más elevada, gradual y abarcadoramente "otra". La metafísica es, tomada historiográficamente, el curso del pensar de Platón a Nietzsche y como desemboque de todo este curso, experimentado según la historia del ser [*Seyn*], el incidente entre el primer y el segundo comienzo. La metafísica pertenece sólo de un modo propio a la historicidad en el sobreponerse del ser [*Seyn*]. Desde ello el tipo de tradición de la metafísica tiene la ley en su propia marcha. La metafísica conoce sólo la verdad del ente. Entonces la palabra nunca se le hizo conocida más que como lenguaje, es decir, en las palabras. El hombre de la metafísica conoce exclusivamente el ente en su entidad. El ser [*Seyn*] le es inexperimentable y por ello le permanece oculta también la palabra, que esencialmente es palabra "del" ser [*Seyn*]. Por esto el intento, en el tránsito de la metafísica al otro comienzo, de prestar atención al ser [*Seyn*] y decir la palabra del ser [*Seyn*] y para ello utilizar el lenguaje de otro modo, choca con barreras, que en los caminos del pensar metafísico no son franqueables ni apartables. En este ámbito intermedio, en el que todavía domina por doquier el uso metafísico del lenguaje y no obstante desde una experiencia más inicial tiene que ser dicha la palabra del ser [*Seyn*], ha sido osado el intento de alcanzar en la

comunicación de algunas palabras conductoras del ser [*Seyn*] (curso del sem. de verano 41*) la referencia al ser [*Seyn*] en su espacio más amplio de la acaeciente contraposición. Se trata de llegar al ámbito de la disposición, donde la palabra del ser [*Seyn*] dispone el comportamiento en la instancia de la salvaguarda del claro del ser [*Seyn*]. La divergencia de las mencionadas palabras conductoras acerca del ser 175
[*Seyn*] tiene su "fundamento" en la esencia abismal del mismo evento diferente-despidiente, al que pertenece el acontecimiento de la humanidad para la salvaguarda del ser [*Seyn*]. Esas palabras, que en primer lugar sólo parecen decir cómo el hombre concibe al ser, es decir, "entiende" y "olvida", dicen en verdad acerca del modo en que la verdad del ser [*Seyn*] en su esencia en viraje acaece-apropiadoramente al hombre (cfr. *op. cit.*, M. A. p. 42 y sigs.; manuscr. 17 f.)**. Pero todo ello permanece oculto para la humanidad de la metafísica, de modo que para ella la referencia del ser [*Seyn*] al hombre sólo es accesible en la representación del referirse del hombre al ente. Al interior de la metafísica el pensar aún puede indicar que "nosotros" los hombres nunca podemos no pensar al ser. En esta imposibilidad captamos además la necesidad de que siempre hayamos tenido ya que pensar el ser. ¿Por qué esto es así? Porque el ser [*Seyn*] en todo representar se muestra ya primero, antes que a todo ente. Pero ¿por qué se nos muestra tan preeminentemente? Porque nuestra esencia pertenece al ser [*Seyn*]. Pero ¿cómo le pertenece? ¿Qué es el ser, que de tal manera se ha apropiado de la esencia humana? Con estas preguntas la metafísica ha sido abandonada, porque la verdad del ser ya es interrogada.

* *Conceptos fundamentales*, semestre de verano 1941 (edit. por Petra Jaeger, GA 51).

** [GA 51, p. 49 y sigs.]

Por cierto, en este pensar podemos también recaer de nuevo en la metafísica y ello de un modo a través del cual el aprisionamiento del hombre en la metafísica se torne definitivo; pues cuando se logra a partir de la metafísica modificar imperceptiblemente esta atención a la referencia del ser [*Seyn*] al hombre en una explicación de la relación entre el hombre y el ente, entonces la metafísica puede arrogarse el derecho de explicar a su manera también esta referencia del hombre al ser supuestamente hasta ahora ininterrogada por ella. Ello sucede de hecho. La caracterización de esta pretensión es la subsistencia de
176 la "antropología" y su rol en medio de la metafísica. El antropologismo es empero sólo la última degeneración del "humanismo", que se inicia con el inicio de la metafísica (cfr. La alegoría de la caverna). La antropología, que corre al hombre como "sujeto" al centro del ente, tiene su distinción en que no pregunta la pregunta: ¿quiénes somos?, porque mienta que su propia pregunta por el hombre (¿qué es el hombre?) sea *la* pregunta por el hombre. La pregunta por lo que el hombre es dirige la mirada explicadora a la condición del hombre demostrable conforme a investigación. La sobreabundancia de propiedades y referencias induce a dejar caer la pregunta por el hombre en esta investigación antropológica. La posibilidad permanente de nuevos "conocimientos" suscita la apariencia de que el hombre es un inagotable objeto de investigación. Por ello las disciplinas que se unen en esta investigación son diferentes pero de modo que su heterogeneidad ya no perturba y la medida científico natural craneana se encuentra con igual importancia al lado de una "interpretación" de "concepción de mundo". El hombre es investigado como un objeto entre otros. Su distinción consiste únicamente en que en medio de las materias utilizables para dominar es la más importante materia prima. La expresión "material humano" es una designación técnica sobre cuyo alcance la antropología es la que menos da cuenta porque la dilucidación

allí incluida sobre el hombre pertenece a los presupuestos, que ya no son discutidos, porque están puestos en seguridad como aquellos que aseguran todos los enunciados sobre "el hombre". Pero sería erróneo todo intento de probar a la antropología y su investigación del hombre como "falsa", porque desconoce que la antropología misma tiene que ser la última forma de la perecida metafísica. Ya una "polémica" con la antropología no sólo testimoniaría una escondida dependencia de ella, sino que tendría que asumir el curioso rol de detener la salida esencialmente legal de lo que tiene que ejercer el tránsito de la metafísica al sobreponerse del ser [*Seyn*] contra su voluntad y saber. Por ello tampoco existe ninguna posibilidad de conducir alguna vez
el pensamiento antropológico, aun cuando domina la relación del 177
hombre con la "realidad", a la referencia del ser [*Seyn*] al hombre y sintonizarla con la atención, desde la cual podría percibir la reivindicación del ser [*Seyn*] como la palabra inicial.

Pero cuando nos volvemos atentos a la referencia del ser [*Seyn*] al hombre, cuando experimentamos lo acaeciente de esta referencia, tenemos al mismo tiempo que resistir al intento siempre aún capcioso de incorporar todavía la referencia del ser [*Seyn*] al hombre a la interpretación metafísica del ente y a través de ello extinguir ya en su primer esclarecimiento la diferenciación entre el pensar metafísico (es decir, en general de la filosofía) y el pensar según la historia del ser [*Seyn*]. No sólo la respuesta, sino ante todo la pregunta por la referencia del ser [*Seyn*] al hombre es de esencia inicial. Preguntarla exige la experiencia del evento y la obediencia a la palabra del ser [*Seyn*] (cfr. 210. El ser [*Seyn*] y el hombre).

En tanto estamos atentos a lo simple del ser [*Seyn*] (el viraje), experimentamos la reivindicación del evento y oímos en tal experiencia la palabra de la que procede el lenguaje cuyo empleo pertenece bajo la ley del comienzo. Nos volvemos atentos, en tanto pueda depender

de nosotros, en atender a lo único: nunca podemos no pensar el ser [*Seyn*], porque ya tenemos que haber pensado siempre el ser [*Seyn*]. Estamos ya en camino en la marcha de la resolución de la diferenciación en la despedida. Lo simple de esto único no es hecho alguno que hallemos entre otros acontecimientos y sólo podamos anotar. No experimentamos lo simple, si no tenemos ya un ojo para el evento. Esto simple es el más cercano brillar del mismo evento, puesto que en él es enviado el claro del ser [*Seyn*]. La experiencia en la que el ser [*Seyn*] se nos transfiere, para apropiar nuestra esencia en la verdad del comienzo, percibe la palabra y reconoce la indigencia del empleo del lenguaje. En el tiempo según la historia del ser [*Seyn*] de esta indigencia surge la necesidad de llevar al lenguaje la palabra del comienzo y
178 aprender a emplear el lenguaje para responsabilidad de la palabra y reconocer la esencia inicial del empleo del lenguaje. La palabra del comienzo deviene lenguaje en el nombrar de la poesía, que funda [*stiftet*] lo permanente, y en el decir del pensar, que lleva a resolución la verdad del ser [*Seyn*].

186. *El evento* 181

Alzado

El evento y el comienzo

El evento y el hombre

Aquí en el esenciarse del evento tiene que ser experimentada la singularidad de la *distinción del hombre.*

De esta experiencia surge el saber acerca del *ser [seyn]-ahí.* (Ser-ahí es esenciarse del claro, el acaecimiento de la verdad inicial, a la que el hombre es transferido).

El evento y el viraje. El *viraje* se esencia en el evento.

El *viraje* mismo es la esencia del *"ser"* [*Seyn*].

El evento y el inicial *"que"* del comenzar [*Anfängnis*].

"Que el ser es" y con él la nada – ¿Qué significa "que"? El "que" del espanto, del deleite,

del dolor;

el "que" de la división [*Schied*] de la diferencia [*Unterschied*].

El evento y la singularidad (la verdad del ἕν).

El evento y la ausencia de ser.

El evento y la expropiación.

El evento y la propiedad.

El evento y la gracia de la reivindicación; el favor de la

gracia.

187. El evento-apropiador

es acaecimiento-apropiador, el decir [*Er-sagen*] de lo más propio[39]. Lo más propio es lo inicial en su comenzar [*Anfängnis*]: la calma de la gracia protectora, es como acaecimiento-apropiador la trans-ferencia de lo acaecido a la propiedad (ser-ahí) así tan sólo dicha [*ersagte*].

La transferencia a lo así acaecido-apropiadoramente es siempre ad-judicación de la propiedad. El acaecimiento-apropiador expropia al ente de la pretensión de ser [*Seyn*] sólo y en primer lugar el ser [*Seyn*].

Lo propio es todo lo esenciante, que pertenece al evento-apropiador.

182 ### *188. Evento-apropiador y emoción*

Emoción[40] – el tocar tímido, que no toma,
que apenas afecta; (no psicológicamente, como
sólo *conmueve.* nostálgico movimiento anímico)
Emoción como disponer inicial.
Conmover – como acaecer-apropiador
el mover no causante, mover que no mienta aquí un mero "volcar", sino que en primer lugar quiere ser pensado desde la riqueza de lo inicial.
Tocar [*rühren*] *las cuerdas.*

---

39 Nota de la traduct.: Como es frecuente en el autor, se juega una familia de palabras que crea un contexto de sentido. En este caso entre '*Eigentum*', '*eigen*', '*Er-eignis*' y '*Er-eignung*', '*Über-eignung*', '*Zu-eignung*', '*Eigentlich*',que traducimos respectivamente por 'propiedad', 'propio', 'evento-apropiador', 'acaecimiento-apropiador', 'trans-ferencia', 'ad-judicación', 'propio'.

40 Otra familia de palabras se establece entre '*rühren*', '*Rührung*', '*Anrühren*', '*berühren*', '*herrühren*', que traducimos respectivamente por 'conmover', 'emoción', 'tomar', 'afectar', 'proceder'.

Tocar – *extenderse hasta – alcanzar a.*
La sabiduría de Dios toca de un extremo a otro.
Proceder-de [*Her-rühren-aus*]–
Schiller, La muerte de Wallenstein 4° acto, 3ª escena:
a ello se debe que conduzcamos tan sólo media águila
[*Dass wir nur noch den halben*
Adler führen]
Tocar – alcanzar fuertemente.
Kant: lo elevado conmueve [*rührt*], lo bello encanta.
Tocar – *preocupar – llevar a la preocupación;* trans-ferirla; acaecer al ser-ahí. *"profundamente conmovido".*
contraído: tocar suave – tristeza – melancolía –
¿sólo contraído? O la amplitud del origen de la tristeza.
La *emoción* – como *despedida*; la despedida como comienzo.

189. Comienzo y evento-apropiador

en el pensar inicial ha sido pensado "intransitivamente"; no el comenzar (asir, acometer, emprender) algo, sino
acometer algo (*in-cipere*)
tocar algo (emoción)
ónticamente intransitivo, pero "ontológicamente" *transitivo.*
La esencia del comienzo – el o-caso.
El *moverse* (acaecimiento-apropiador).
Pensar el comenzar del comienzo desde el evento.

190. Evento-apropiador y propiedad 183

En el evento-apropiador se origina la propiedad.
Propiedad mienta aquí tener-que-apropiarse lo acaecido-apropiadoramente como tal (antigüe-dad [*Alter-tum*]).
Propiedad [*Eigentum*] es inicial.

Posesión [*Besitztum*] es posterior.
Saber – un encarecido reflexionar – es un tener-que-apropiarse inicial.
Pura *propie-dad.*

191. Evento y destino

(Cfr. sem. inv. 41/42 recapitulación 23-27, sigs.*
Envío y efecto.
Envío y sustracción.
El ser [*Seyn*] y su esenciarse.
El comienzo.

192. El evento es i-rrupción

Irrumpe aclarando en el (ente).
Las i-rrupciones: la φύσις – surgimiento,
en el que la ocultación en retirada.
El soltar al abandono del ser.
La admisión de la maquinación.
La devastación del ser en la forma del ordenamiento incondicional del ordenar del ente.
Irrumpiendo en el ente transfiere el hombre al ser [*seyn*]-ahí y lo entrega a la nobleza de la pobreza, que deviene su propiedad, en la que él encarece.

El evento-apropiador es irrupción que transfiere, de modo que acaeciendo aclarando acaece-apropiadoramente entre el (ente) como el entretanto para su verdad (del ente).

---

* Himno de Hölderlin "Recuerdo [*Andenken*]" [GA 52, p. 99 y sigs.]

tenemos que aprender a experimentarlo como evento-apropiador: tenemos primero que hacernos maduros para el experimentar. El experimentar nunca es el trivial percibir sensible de cosas y hechos presentes ante la mano. El experimentar es el dolor de la despedida, es pertenencia a lo sido – instancia en el comenzar.

El evento-apropiador es *esencialmente inicial*; lo sido [*Gewesende*], que se hunde en el comienzo. El comienzo es pues más antiguo que todo lo que la historiografía fija. El evento nunca se deja comprobar y representar en el modo de una idea.

El ser [*Seyn*] no es una representación ni nunca un concepto, nunca algo pensado a diferencia del "ente"; el ser es el ser y el ser *es*; es *el* ente.

Cfr. *La historia del ser* [*Seyn*] I. Continuación. M.A. p.1.* *El ente en la llegada y ser sido.*

194. A-propiarse [*Er-eigen*] *– Acaecer-apropiador* [*Er-eignen*]

concepto de palabra

A-propiarse [*Er-eigen*]: *er-eugen – eräugen – ostendere, monstrare*, dar en
los ojos, mirada, vista[41]
aparecer
manifestarse, ocurrir,
darse.
-demostrar – mostrar [*erzeigen*] – *aclarar.*

Acaecer-apropiadoramente [*Er-eignen*] (lo mismo) *eu* en *ei* –
y además confusión con el no emparentado
"*eigen*", *proprium,*

* [GA 69, p. 131].

41 El autor despliega etimológicamente el sentido de la palabra que pretende emplear.

es decir, con “a-propiarse” [*an-eignen*], “dedicar” [*zu-eignen*].

Así ya al inicio del siglo XVII:

El acaecer-apropiador [*Er-eignen*] = *Er-aigen* – aclarando – indicar

Er-eignen – incluir en el claro dedicarle guarda y protección – al hombre y su cautela.

185 *El acaecer-apropiador* = lo que llega a aparecer y así al mismo tiempo ocultándose devenir propio [*Sich zu eigen werden*].

VII. El evento y la esencia humana 187
(La instancia)

Cfr. El ser-ahí [*Da-seyn*]
Cfr. Acerca de la antropomorfia

El pensar según la historia del ser [*Seyn*] se encuentra por cierto inevitablemente en la época de la antropología en la apariencia de que sólo piensa al hombre para "explicarlo" en el "centro" del ente y fijarlo como el "fundamento" del ente y expenderlo como la "meta" de todo "ser". Pero este pensar no piensa "en" el hombre; si no, tendría ya que haber reconocido su esencia en la figura que con el comienzo de la metafísica se había impuesto en variadas pero consecuentes gradaciones como el *animal rationale*. Sin embargo, esta esencia del hombre queda fuera del ámbito en que el pensar según la historia del ser [*Seyn*] ingresó en su primer paso (esto es *Ser y tiempo*). Este pensar piensa el hombre en su aún oculta esencia desde la adviniente indigencia de la instancia en el ser ahí. Experimentar la singularidad del ser-ahí [*Dasein*] es la próxima "meta". Para el ser-ahí no se nos da ningún circuito por añadidura en el que pudiéramos hospedarnos, para que a través de tal ordenamiento el ser-ahí sea explicado desde algo "universal". La esencia del ser ahí es única. Es más inicial que la esencia del hombre y sin embargo no es la esencia plena del ser [*Seyn*] mismo. El ser ahí es la localidad de su propia esencia, que se nos desoculta en sus primeros rasgos, cuando experimentamos originariamente la verdad del ser [*Seyn*] como el ser [*Seyn*] de la verdad y de este modo sabemos el viraje. Dado que por cierto a consecuencia de la distinción de la esencia humana en la guarda del ser [*Seyn*] únicamente el hombre pertenece al viraje, cuando su esencia se esencia en el comenzar del comienzo y dado que el ser-ahí como el evento del viraje pertenece al ser [*Seyn*] mismo y sólo a él, tiene que imperar una referencia originaria entre la esencia humana

según la historia del ser [*Seyn*] y el ser-ahí. En ello se oculta la ley de que todos los rasgos esenciales de la esencia humana, en los que hay referencia "al" ser, tienen que ser experimentados y considerados conforme a la historia del ser [*Seyn*] desde el ser-ahí, es decir, en la esencia inicial del ser [*Seyn*]. A su vez esta ley concierne en primer
190 lugar a ese rasgo de la esencia humana que la ha incluido inicial-insondablemente en el ser [*Seyn*]: a la muerte.

La esencia de la muerte, y ello por primera y única vez en la historia del ser [*Seyn*], tiene ahora que ser experimentada e interrogada desde el ser [*Seyn*] mismo, es decir, conforme al ser ahí. Las "concepciones" restantes y corrientes de la muerte son metafísicas.

Y lo son ya porque la muerte es para ellas "algo" entre otras cosas y sin la distinción del ser [*Seyn*].

196. El evento – El hombre

es la transferencia del hombre a la esencia, que tiene por custodiar, perder, interrogar, fundar la verdad del ser [*Seyn*] (lo acaecido [*Geschicht*] del hombre).

Cómo el hombre acaecido-apropiadoramente puede respectivamente captarse y capta en la verdad.

La custodia de la verdad y guardia del evento.

La *cautela* de la vigilancia
La *atención* de los guardias
proceden de la nobleza y de la pobreza
del hombre según la historia del ser [*Seyn*].

La docilidad como seguir,
que sigue al sobreponerse –
a la despedida en ocaso.

La atenta cautela de la experiencia del evento es el dolor de la resolución del comienzo que va al ocaso diferente-despidiente.

197. El evento

es *acaecimiento-apropiador* del hombre hacia la humanidad según la historia del ser, que tiene que fundar la guarda [*die Wahr*] del ser [*Seyn*]. Pero el evento no es sólo este acaecimiento.

Cuando esta referencia pertenece al hombre desde el más íntimo claro del comienzo, entonces ello da mucho que pensar al hombre metafísico, porque este hombre se inclina a explicar el hombre como creatura o elevarlo a creador de la subjetividad. Siempre es puesto el hombre en un "rol" o rebajado o enaltecido o: colocado en un centro 191
fatal entre ambos. Esto es lo corriente de la metafísica y aparece como la compensación de los extremos y se da como lo verdadero.

Sólo que la esencia del hombre según la historia del ser [*Seyn*] es otra cosa. Supera esencialmente todas las alturas del ultrahombre y a su vez conserva una esencial pobreza, que en todo caso no tiene nada en común con la miseria del hombre pecador de la metafísica. La nobleza acaeciente y la pobreza acaeciente de la humanidad según la historia del ser [*Seyn*] son lo mismo. ¿Cómo corresponde esta esencia a la torsión [*Gewind*] del evento mismo?

198. El evento y el hombre según la historia del ser [*Seyn*], *es decir histórico*

En la historia del ser [*Seyn*] el hombre es reivindicado en su esencia para responder a esta reivindicación en el modo de la ver-dad del ser [*Seyn*].

Esta distinción del hombre, de ser el ente histórico, único al cual el ente va al encuentro desde la guarda [*Wahr*] (custodia del claro) del ser [*Seyn*] en la transferencia, sin volverse objeto del representar, excluye no obstante todo antropomorfismo. Tampoco esta distinción, la nobleza de la pobreza de la instancia en el ser [*seyn*]-ahí, nunca podrá ser entendida desde la metafísica.

(Cfr. *Comienzo* para la interpretación del *Tratado sobre la libertad* de Schelling. – sem. de verano MA.)*

199. El evento y el hombre

La relación es la inicial histórica. Es lo acaecido [*das Geschicht*] mismo como la transferencia, que acaece apropiadoramente a la esencia humana, de la verdad del ser [*Seyn*], quien tan sólo desde esta transferencia deviene ella misma, el sí mismo, que no puede determinarse egoístamente desde la "conciencia", es decir, como yo y nosotros.

De allí que la relación haya sido acaecida y corresponda a la intimidad de evento y comienzo.

De allí que el evento del viraje mismo tenga que encontrar su res-
192 puesta en la esencia de la humanidad según la historia del ser [*Seyn*]. ¿En qué se destaca esta respuesta?

El evento "es" el mismo ser [*Seyn*] como la relación, acaeciendo, del ser [*Seyn*] con la a-propiada esencia del hombre histórico.

El evento es la relación propia del comenzar del comienzo con el hombre histórico.

El evento es el entre inicial – el comienzo del claro y por ello es el abismo del entretanto, la transferencia como el ser-ahí.

200. El evento y el hombre

(Gracia y favor)

El evento-apropiador trans-fiere la esencia del hombre al cuidado de la verdad del ser [*Seyn*].

Esta transferencia eleva a la humanidad a los más propio de su esencia y la apropia al ánimo, es decir, a la sabedora (sabedora

* Schelling, *Acerca de la esencia de la libertad humana* (1809) [GA 42].

del ser [*Seyn*]) disposición a la verdad del ser [*Seyn*]. El evento-apropiador es la inicial exigencia de ánimo. El evento-apropiador exige al hombre el ánimo, es incluso la gracia. Como tal gracia es el favor del comienzo, pero abriga también en sí el peligro del disfavor de la arrogancia[42].

El inicial acaeciente ánimo del pensar, el ánimo que dispone la instancia como pensar, es la nobleza de la pobreza en la simplicidad de la despedida. La pobreza experimenta el favor y el ánimo del comienzo.

201. El evento y el hombre

los pensamos cuando pensamos acerca de la relación del ser [*Seyn*] y el hombre, a partir del hombre, cómo se relaciona con el ser [*Seyn*] y si acaso lo encuentra y vislumbra. ¿O es este pensar un engaño, en tanto ya piensa a partir del ser [*Seyn*], a saber: no sólo como si fuera "el ser" el "punto de partida", sino de modo que el ser [*Seyn*] es la verdad de sí mismo y del hombre *y* de la relación? El todo de lo aquí interrogado ya 193
ha acaecido-apropiadoramente de modo diferente como esta verdad. Y la experiencia de este evento es lo inicial y por ello también primero.

De esta experiencia surge la necesidad de no preguntar por la esencia del hombre según el hilo conductor de la pregunta-"qué", sino de pensar acerca del *quién.*

¿Quién? Esta pregunta contiene ya la intención de que el hombre sea un *sí mismo. ¿Mismidad* está marcada por el a-propiar-se?; pero ello se funda en una trans-ferencia. Ésta sin embargo se dirige a la

---

42 El autor emplea una vez más una familia de palabras a través de prefijos en torno a la palabra raíz 'Mut', que crea un contexto de sentido: 'Mut', 'Anmut', 'Zumutung', 'Übermut', que traducimos por 'ánimo', 'gracia', 'exigencia', 'arrogancia'.

propiedad de la instancia en el ser [*seyn*]-ahí, es decir, trans-ferencia a la verdad (cuidado) del ser [*Seyn*] Cfr. *Aportes a la filosofía (Acerca del Evento)*, p.628 [GA 65, p. 245).

202. El ser y la muerte

¿Por qué en la preparación de la pregunta por la verdad del ser se piensa en la esencia de la muerte? (cfr. *Ser y tiempo*). Porque sólo el hombre tiene la muerte y muere, de modo que tan sólo por ello también respectivamente tiene que y puede morir *su* muerte.

Pero el hombre tiene la muerte porque sólo el hombre en la referencia al ser es apropiado por el ser.

Pero el ser como el evento es de esencia despidiente. En la muerte está la extrema posibilidad de la referencia de ser.

¿Qué es la muerte? Como despedida el a-bismo al [*zum*] comienzo.

Todavía no sabemos nada de la esencia de ser de la muerte, porque pensando metafísicamente tomamos al hombre como ζῷον y explicamos la muerte desde la oposición a la "vida" y como tránsito a la "vida" eterna. Piénsese según la historia del ser [*Seyn*]: *el ser-ahí desde el ser* [*Seyn*], *como ser-ahí la muerte.*

Piénsese inicialmente la muerte, es decir, desde el evento según el ser-ahí.

La muerte es el acabamiento de la instancia en el ser-ahí, la muerte es el sacrificio [*Opfer*].

El fin – en el sentido de acabamiento – se refiere al ser-ahí (no a la vida).

194 La esencia despidiente concierne a la despedida del ente como tal, despedida que sin embargo es la realización de la referencia al ser [*Seyn*].

Entonces la muerte no se esencia cuando el hombre está muerto, sino cuando la despedida en la instancia del ser-ahí llega a su

acabamiento. Por lo tanto la muerte tampoco se esencia cuando el hombre "muere", en tanto el morir sólo es el extinguirse de la "vida".

La muerte es la salida con instancia del ser-ahí a la próxima cercanía del claro del ser [*Seyn*].

La muerte "es" rara y oculta. A menudo no es menos impedida y desfigurada a través del morir que a través de la mera vida. La muerte es la más pura cercanía del hombre al ser (y por ello a la "nada").

Devastamos la abismal, en despedida, acaeciente esencia de la muerte cuando quisiéramos calcular lo que sea "después" de ella. De ese modo rebajamos la muerte a un vano pasaje. No sospechamos acerca del fundamento del dolor en la muerte, que no es "*un*" dolor entre otros, sino el abismo esencial del dolor como de la esencia de la experiencia del ser.

La muerte es la salida a la pura cercanía del ser [*Seyn*]. Su esencia como "fin" no puede ser pensada calculadoramente, ni como "cifras" de la vida, ni como inicio de otra vida. De ese modo apartamos la vista de la esencia de la muerte y no entendemos el "fin" según el ser ahí, es decir, en la singular referencia al claro del ser [*Seyn*].

La ley de la inaplicabilidad del ser [*Seyn*] se cumple puramente en la muerte.

En apariencia la muerte iguala a todos; el acatamiento de esta apariencia es el gran engaño acerca de su esencia y nutre la desprevención acerca de la singularidad de la muerte. Esa opinión es el barato consuelo de los que han degradado la muerte y además se sirven del discurso de la "majestad de la muerte".

203. Lo inexperimentable del comienzo

El comienzo y el hombre 195
es lo que se esencia antes de la diferenciación; pues toda experiencia no es acaso sólo humana, sino de modo que en ella el comienzo se lleva al claro, dentro de lo alumbrado por el comenzar.

Nunca podremos explicar el origen del hombre por el camino de un relato de su producción, no sólo porque no tenemos "fuente" alguna sino porque en general el horizonte del explicar y producir, hacer y crear se adhiere al ente y permanece referido sólo a él. Aquí ya está decidido el ente *según producción* (sea ποιούμενον – εἶδος – ιδέα – sea *objectum* y objetividad) *antes* de todo paso de cualquier tipo de explicación. El hombre como ente tiene a través de ello la decisión de su ser, aunque se quieran adjuntar siempre aún "razón" y "espíritu" y "voluntad" y demás facultades como distinción. Pero no sólo el ser del ente ha sido aquí decidido sin verdadera experiencia, sino que correspondiendo a esta decisión se ha olvidado la esencia: la referencia del ser al hombre.

Esta referencia del ser [*Seyn*] al hombre puede, incluso debe ahora en primer lugar desde la "comprensión de ser" ser expuesta en su "significado" "fundamental"; sólo que requiere también aquí la despedida de la subjetividad y de la "conciencia". Pero la esencia según la historia del ser [*Seyn*] de la referencia del ser al hombre es tan sólo experimentada cuando la instancia en la diferencia reconoce que en el evento tan sólo inicial, ocultándose aún a sí mismo, sin embargo ha acaecido: el evento del hombre que, inicialmente asaltado por su esencia, se dispone a conformidad con el ser; pero luego apenas domina también sus facultades, sobre todo el ser mismo retiene su comenzar y el evento se torna para nada experimentable.

El comenzar es *evento* del hombre en el ser [*seyn*]-ahí y en ello
196 ha sido otorgado al hombre un abierto, en el cual enseguida inicia el "explicar" – el orientarse (τέχνη) en primer lugar desde sí mismo.

Inexperimentable es el pre-acaeciente comienzo.

El evento no es experimentado tampoco en el primer comienzo. La experiencia del evento tampoco es sólo un devenir consciente.

204. El comienzo y el hombre

¿Quién es el hombre? ¿Qué mienta aquí "el hombre"? La esencia humana como humanidad histórica. Así el hombre es pensado, es decir, experimentado según la historia del ser [*Seyn*] –desde la referencia de lo acaecido [*Geschichts*] del ser [*Seyn*] a él .

El hombre es así el acaecido en la instancia en el ser-ahí.

Experimentar el claro para el ser [*Seyn*] y pensar el hombre en su transferencia a la verdad.

¿La inicial referencia del comienzo "al" hombre? La pregunta por el hombre esencialmente no por el hombre sino a causa de la dignidad del ser [*Seyn*].

Quién "*sea*" el hombre –ello será sólo experimentado en la experiencia del ser [*Seyn*]; ninguna descripción sirve aquí, ni "nuevos valores" y "órdenes"; pues así queda "el hombre", es decir, el hombre de la metafísica (*animal rationale*) "igual que antes", que no es lo inicial, sino lo alejado del comienzo y no más ni nunca aún experimentado en su comenzar y de allí ignorante de su esencia y por ello in-a-propiado para el preguntar.

197

*205. El ser [Seyn] y el hombre**

(lo ausente-de ser)

El evento-apropiador acaece-apropiadoramente lo ausente de ser en el ser. El acaecimiento no efectúa nada, no produce nada, tampoco hace originarse nada desde sí, no representa nada y no hace sólo aparecer.

¿Pero qué significa: acaecer-apropiadoramente en "el ser"? ¿Y qué "es" lo ausente de ser? ¿No tiene entonces, antes que el evento-apropiador

---

* Cfr. Ma. de *La historia del ser* [*Seyn*], I. Continuación, p.28 y s. [GA 69, p. 149 y sigs.]

acaezca, ya “de alguna manera” por cierto “ser”, cuando por doquier no ha de hablarse de creado, surgido por sí o real eterno?

¿No es lo ausente de ser a la vez la última palabra del dicho? Entonces es primero, en la tradición de la metafísica, necesariamente malentendido.

Evento-apropiador “es”, “que” “hay” hombres, esto ahora quiere decir, con instancia en el claro y su guardia.

¿Cómo pertenece el hombre, *cuán esencialmente* pertenece el hombre al ser [*Seyn*]? ¿Cómo es este pertenecer?

El hombre y el pertenecer.

Pertenecer es: transferido en el evento-apropiador tener la esencia.

Toda metafísica piensa al hombre como el *animal rationale*; ello es en el primer comienzo y todavía en el inicio de la metafísica. ζῷον λόγον ἔχον – desde “afuera”, el que tiene la “palabra” y a saber el ζῷον, ¡*lo viviente!*

λέγειν – el originario colector, que tiene-reunido, hace salir todo de conformidad desde la reunión, el presenciarse.

Sin embargo esta definición oculta en sí que el hombre fue pensado y experimentado en referencia al ser. Pero – esta referencia al ser es encontrada como la propiedad que distingue frente a los ἄλογα.

La referencia misma no es concebida y concebible en su referencialidad ni como aptitud con respecto al fundamento esencial. ¿Por qué permanece el ζῷον?

198 ¿No es el ζῷον abandonado allí donde el hombre deviene *res cogitans* y el *cogitare* determina el ser del hombre como conciencia, como subjetividad del sujeto?

Ciertamente, pero a la vez *adaequatio* ha devenido *certitudo.*

La razón.

Pero con la misma decisión con que se ha puesto la esencia del hombre (del alma, del espíritu) en la conciencia (en Nietzsche en

la mera contraesencia del instinto, "voluntad"), se tiene precisamente a través de este traslado por decidida la esencia del ser como conciencia y objetividad. Ahora, por cierto, bajo la apariencia de la supremacía del ser, la referencia al ser es plenamente incuestionada. Sí, ahora rige aún sólo una cosa, desplegar a lo incondicional la determinación esencial.

¿Pero cómo, *cuando* la referencia al ser [*Seyn*] mismo, esto es, como pertenecer al ser [*Seyn*] y este pertenecer es pensado *desde* la esencia del ser [*Seyn*]? Entonces la esencia del hombre ha sido dispuesta a través del acaecimiento, entonces surge tan sólo en el evento-apropiador el ser-ahí. Pero del ser-ahí surge el hombre inicial, que a la vez ha sobrepuesto el ser [*Seyn*].

Cuán poco el ζῷον y con ello el planteo metafísico ha sido superado a través de la interpretación desde el *ego cogito* (conciencia) se muestra en que ahora, en el acabamiento de la conciencia absoluta, no se prepara otra cosa que la corporalidad del cuerpo como hilo conductor de la metafísica (Nietzsche).

La oculta entrega a la maquinación se manifiesta en general que todo transcurre sólo en revoluciones y en "contraataques" y "contrajugadas"; sólo la fuga a la violencia en medio de lo mismo del mismo modo de incuestionado circuito da el trazado de posibilidades que circunscriben lo admisible.

Cuan excluido permanece y tiene que permanecer el planteo en el ζῷον λόγον ἔχον de toda fundación de la referencia al ser desde éste mismo delata una cosa, a saber: que inicialmente y a través de la historia de la metafísica "la diferenciación" de ser y ente permanece lo incuestionado y respectivamente sólo es interpretado de modo diferente, conforme al cambio de la entidad y de la verdad del ente (por 199
ej. la esencia "trascendental" de la objetividad).

206. Comienzo y hombre

En la inicial verdad del ser [*Seyn*] ya no está más, como en toda metafísica, lo sólo-humano, que se endurece todavía más a través de habérsele sobreedificado algo divino, sea como salvación, sea como rehúso.

En la inicial verdad del ser [*Seyn*] la esencia humana tampoco es rápida y puramente divina, sino que ahora ha acaecido la transferencia al ser [*Seyn*] y su claro.

Ahora ya no la posibilidad de la moral; pero tanto menos la de un mero más allá del bien y mal.

Ahora el dicho de la encarecida responsabilidad del fuego de hogar de los dioses y de su inaparente advenimiento en la inicial pobreza de lo simple de todas las cosas retornadas a la esencia.

La pregunta por la referencia de ser y hombre viene aún de la metafísica y tiene que perderse en un callejón sin salida, en tanto se pregunta demasiado “antropológicamente”.

207. Hombre y ser

Recolección del hombre
recolección y despliegue de mundo
“círculos” de recolección
Transformación de la esencia humana
Fundación del ser-ahí
Verdad del ser [*Seyn*]
Ser [*Seyn*]
Recolección y recuerdo
Recuerdo [*Erinnerung*] y memoria [*Andenken*]
Memoria e historia
Historia y esenciarse de la verdad.

El objeto es lo más subjetivo, lo que propiamente y sólo depende del sujeto.

Pero el "sujeto" no es "el hombre", en tanto la subjetividad agota la esencia del hombre o incluso salta [*erspringt*] en el origen de la esencia.

Cuando el objeto depende del sujeto, no se sigue de ello que el ente dependa del hombre.

Puede ser por completo diferente.

Que el hombre en esencia de-pende del ser [*Seyn*], aunque primero habría que determinar a "de-pender". El hombre es en el evento a-propiado para la verdad del ser [*Seyn*].

El hombre como ser-ahí tiene el fundamento de su esencia en la verdad del ser.

(No se mienta que el hombre sea influido y condicionado por "ente", donde él mismo es una cosa.)

209. Ser [Seyn] y esencia humana

La esencia del hombre es admitida en el ser [*Seyn*]. El ser [*Seyn*] no está fuera ni en el interior del hombre. Admisión de la esencia del hombre en el ser [*Seyn*] en el modo del acaecimiento-apropiador del disponer. (Círculo – centro)

210. El ser [Seyn] y el hombre – La simple experiencia

(Cfr. aquí 184. El evento y el léxico de su esencia)

La simple experiencia del acaecimiento.

El prestar atención a que "nosotros" nunca podemos *no* pensar el ser [*Seyn*].

El atender a la cuestion-abilidad de lo que prestando atención así advertimos.

La atención a esto simple y el dolor de la resolución de la diferencia.

201 *211. Ser y hombre*

El hombre mismo, cuando se reencuentra en su esencia, es el apreciado por el ser, apreciado de guardar el ser en su verdad y desde esta guarda edificar al ente en su *dirección esencial.*

Encontrar en la esencia

y

verificarse "científicamente" (biología, antropología).

La dignidad
Lo noble } del ser [*Seyn*] en cuanto comenzar
La libertad

La decisión de la resolución en la despedida.

VIII. El ser [*Seyn*]-ahí

Alzado

El ahí y el ser [*Seyn*]. (El ser [*Seyn*] como evento acaece al claro, cuya singularidad tiene el que [*Daß*] del comienzo en su cumplido brillo).

El ahí y el claro del evento.

El claro y el ahondamiento del representar; el vacío de la voluntad de voluntad y del abandono de la ἀλήθεια.

La singularidad del ser [*seyn*]-ahí.

Lo histórico de su esencia.

El ahí y el entretanto | el espacio-tiempo – y su esencia | (viraje)

El entretanto y el evento.

El entretanto y el hombre histórico.

El entretanto y la ausencia de ser.

El ser [*seyn*]-ahí y la instancia (la disposición y la voz).

La instancia y la consonancia.

El ser [*seyn*]*-ahí es el evento del viraje.*

213. El ser [*seyn*]*-ahí* no solo *ser*-ahí sino *ser* [*seyn*]-ahí.

Primero es el *esenciante* evento – el saludo del sobreponerse del ser [*Seyn*] – en el *claro acaecido* en tal sobreponerse.

El ser [*seyn*]-ahí pertenece al ensamblaje del ser [*Seyn*] en el comienzo; está dispuesto desde éste y su comenzar.

El ser [*seyn*]-ahí es también el necesario (porque) “recuerdo” [*Erinnerung*] en la transformación del primer comienzo y la superación del incidente de la metafísica.

*

El *ser-ahí* – el esenciarse del viraje, por cierto, como la cumplida guarda de los ocultos modos de decisión y caminos acerca del advenimiento del ente y el ingreso de los dioses en lo divino.

206 El esenciante entretanto de la ausencia-de dios – su indecisión como el ir-al encuentro del ente.

*

Ser [*seyn*]-*ahí* – el *ocaso* corresponde en sentido contrario [*gegenwendig*] al ser[*seyn*]-ahí en el evento, de modo que sólo en el ser [*seyn*]-ahí el ocaso deviene histórico.

214. El ser-ahí

(El pensar inicial)

exime, desde la instancia a él perteneciente en la verdad del ser [*Seyn*] como el evento del comienzo, de toda reflexión críticamente examinadora, cristianamente moderna. Pero prohíbe a la vez también el regreso al primer comienzo.

El pensar inicial – simplemente comienza. El pensar inicial del otro comienzo es aún más inicial.

El ser [*seyn*]-ahí como el recuerdo [*Erinnerung*] del primer comienzo y del incidente de la metafísica.

215. El ser-ahí

dicho por el momento como "el ser-ahí humano", es decir, el ser-ahí "en el hombre", o sea el hombre en el ser-ahí.

Cada vez ha sido señalada la diferenciación de ser-humano y ser-ahí. Pero ha sido ya proyectada la esencia del ser-ahí a partir del ser desde la pregunta por la verdad del ser [*Seyn*]. Y precisamente este proyecto no llegará a su esencialidad mientras perdure el intento de hacer "visible" el ser-ahí a partir del hombre y hasta aún como algo

"encontrable"[43]. Por cierto es encontrable en tanto ya se esencia y no es hecho por el hombre. También es encontrable en adecuado experimentar, a saber, en el claro del ser. Pero este encontrar nunca es un hallar del tipo de que un ente es hallado y verificado.

Diferenciar claramente:

1. Hasta qué punto y en qué medida el ser-ahí proyectado por el ser (verdad del ser [*Seyn*]) deviene determinable en el planteo en el ser humano.
2. Hasta qué punto en primer lugar y propiamente el ser-ahí tiene 207
que ser dicho desde la experiencia del ser [*Seyn*], aunque no sin referencia al ser humano, por lo tanto según la historia del ser [*Seyn*].

¿De dónde llega entonces al ser-ahí la determinalidad de su esencia?

216. Ser-ahí

Vano es todo intento de acercarse, desde el horizonte de los conceptos tradicionales, a lo que pensado desde la inicialidad del comienzo como acaecimiento-apropiador de la esencia de la verdad del ser [*Seyn*] es nombrado "ser-ahí" en el pensar inicial.

Ser-ahí *no* es existentia, actualitas, realidad.

Ser-ahí *no* es el ente en totalidad en el sentido del "mundo" presente ante la mano (cfr. el discurso del orden del ser ahí, es decir, de las "cosas" en el sentido de cada cosa que se da).

Ser-ahí no es "ser ahí humano" en el sentido de la "vida" que se "vive" y que mienta el tipo de ser del *animal rationale*, es decir. de la esencia humana establecida por la metafísica y para ésta.

---

43 El autor distingue 'vor-finden', en el que acentúa el sentido que presta el prefijo 'vor', delante, al verbo 'finden', encontrar, considerar, y otros derivados como 'auffinden', detectar, 'befinden', aprobar.

217. Todo ser [Seyn] es ser [seyn]-ahí

Esto dice otra cosa que la opinión de que el ente sea ser ahí humano, donde éste además es tomado en el sentido del "sujeto" y como conciencia, y en el mejor de los casos sale estimado algún fichteanismo.

Todo ser [*Seyn*] es ser [*seyn*]-ahí quiere decir: el ser [*Seyn*] da a conocer aún en su ensamblaje en la competencia [*in den Fug*] esta esencia inicial, que se esencia como verdad del ser [*Seyn*].

De todo eso nada sabe ese malentendido, que a lo más conoce sólo la entidad, ni siquiera el ser.

El ser [*Seyn*] ahí "es" el *viraje*.

Verdad del ser, como tal el ser de la verdad (claro) el viraje y la resonancia del sobreponerse del *ser* [*Seyn*] en el evento.

208 *218. "Ser ahí" (según la historia de la palabra)*

tan sólo a partir del siglo XVIII con el significado de "compañía" [*Beisein*], "en compañía de"; "bajo presencia de" [*unter Anwesenheit von*]; luego en el siglo XIX en general ser ahí y estar presente ante la mano.

Esta palabra procede entonces de la interpretación del ente a partir del re-presentar, como el tener presente de los "ob-jetos". Cfr. la correspondiente transformación de "objeto", que en primer lugar mienta resistencia [*Widerstand*] (siglo XV) y la posición contraria (cristianos – posición judía); luego como traducción de "ser-objeto".

Ser ahí – la presencia [*Anwesenheit*] de lo entregado y en el entregar encontrable.

219. Ahí y ser-ahí

Ahí = asistir [*zugegen sein*], presente [*anwesend*], concernido [*angelangt*], aparecido [*erschienen*], presente ante la mano [*vorhanden*], estar presente [*zur stelle*], estar a mano [*zur hand sein*].

Cfr. Grimm. "ahí" n.10:
"y cuando yo (Göthe) ahora llego al teatro y miro hacia su (de Schiller) lugar y tengo que creer que él ya no está más en este mundo, que esos ojos ya no me buscan, entonces la vida me contraría y preferiría ya no estar más aquí" (Bettina, Correspondencia. 1, 281).

220. El claro y su aparente vacío

El claro es el esenciarse de lo abierto, lo abierto es el paso al encuentro y llegada (del ente) desde lo ausente de ser.

El claro está entonces por cierto "vacío"; así parece cuando olvidamos y nunca hemos considerado que el claro alumbra y da la claridad y que el paso [*Durchlass*] como dejar [*Lassen*] es un aparecer, más aún, *el* apercibir de la verdad. El *a-percibir [Ge-wahr]* pertenece a la esencia de la verdad [*Wahrheit*], es acaeciente. Este vacío del claro es la nada inicial.

221. Lo simple y lo desierto 209

Entre ambos está el abismo. Pero la devastación en la vacía organización del organizar e instalar en el proceso de aseguramiento de la seguridad de lo en sí-vano, esta devastación da, en su claridad para cada uno aprendible, la "impresión" y apariencia de lo simple.

Pero lo simple es inicial atizamiento del insondable comienzo y la plenitud del misterio. El desierto es el vacío de lo explicado y calculado.

222. En el ser-ahí

experimentado desde el ser [*Seyn*] y la verdad del ser [*Seyn*] y desde el sobreponerse del ser [*Seyn*], se decide el giro de la historia al comienzo, al otro.

Por eso *¿el ser-ahí* no tiene que ser el primer nombre para el evento-apropiador del pensar según la historia del ser [*Seyn*]?

El entre y el dolor. Aquí en el entretanto sobre todo el entre entre ser [*Seyn*] y comienzo, entre entidad y ser [*Seyn*], entre ser [*Seyn*] y hombre.

223. Ser-ahí

es la localidad del inquietante peregrinaje a lo foráneo [*das Unheimische*] del ser [*Seyn*] como del no sobrepuesto hogar del evento-apropiador del comienzo.

224. El ser [*Seyn*] *– como el ser* [*seyn*]*-ahí*

El último saludo del ser [*Seyn*] sobrepuesto hacia el comienzo en la verdad como claro del evento.

El ser ahí – no sólo como ser-ahí sino el ser-ahí *como el ser* [*seyn*]*-ahí.*

El ser-ahí no sólo en la instancia del hombre, sino ser [*seyn*]-ahí como esenciarse del evento.

Y sobre esto inicial, el ser [*seyn*]-ahí perteneciente al comienzo, tan sólo y sólo a éste referida la experiencia, dejar que la experiencia sea dispuesta por él.

210 Sólo al ser-ahí como el *entre* se conforma el dolor de la experiencia como la disposición, que permanece dispuesta por la voz del ser [*Seyn*] en tanto sobrepuesta.

225. La temporal-idad del a-teísmo [*Gott-losigkeit*] *(experimentado) según la historia del ser* [*Seyn*]

(El ser-ahí – la localidad de lo inquietante en el ser [*Seyn*]) puede muy bien admitir al dios aparente cristiano y dioses sucedáneos; todo ello queda en el dirigirse adecuado del ateísmo de la "concepción de mundo", que para nada puede ser experimentado en su verdad, mientras el pensamiento metafísico domine.

Y por ello ha de decirse:

Todas las luces se van extinguiendo en el cielo.
Los hombres de la metafísica morirán bajo estrellas extinguidas.

El a-teísmo es el espacio-tiempo, en el que ya no se puede ordenar y organizar, porque aquí falta todo ente calculable. En la localidad de la foraneidad en el ser [*Seyn*], están los "puestos" abiertos para el ingreso del comienzo, que aparece inicialmente en el sobreponerse del ser [*Seyn*].

226. El ser-ahí i-lumina

Entes y ente hacia el ser [*Seyn*].

En el ser-ahí el ente es conforma-do en sí mismo y así en el ser [*Seyn*].

El i-luminar obsequia el brillo del co-menzar.

El i-luminar en el ser [*Seyn*] no es producido ni operante.

El i-luminar es el disponer y es como la nada y su indeterminación; pues él mismo no puede ofrecer a este o aquel ente.

El i-luminar transcurre [*verbringt*] el claro del ahí y genera desde él el ente.

¿Quién ha sellado esto a tal cosa?

227. Ser-ahí y "apertura" 211

El "ahí" *no* tiene en su concepto según la historia del ser [*Seyn*] el carácter demostrativo según el cual se distingue de "allá" (*aquí* y allá). También el allá es un ahí, más exactamente en el ahí (ahí ≠ *ibi* y *ubi*).

Pero "ahí" no mienta tanto como "llegado" y de este modo presente, presente ante la mano. Ser ahí [*Dasein*] = presencia [*Beisein*]; "en presencia de" ["*im Beisein von*"], presenciarse [*Anwesung*] – "Goethe ama esta palabra" según el diccionario de Grimm.

El ahí significa lo abierto acaecido – el acaecido claro del ser.

Pero lo "abierto" es concebido desde la esencia entendida según la historia del ser [*Seyn*] de la ἀλήθεια, la inocultación.

(Con el concepto de Rilke de lo "abierto", *Octava Elegía de Duino*, esta apertura no tiene nada en común, ni siquiera su extrema oposición; lo más insignificante sería que se pudiera constituir una "referencia")

A. El hombre según la historia del ser [*Seyn*] y El ser [*seyn*]-ahí (la instancia)

Cfr. El evento y el hombre

228. La instancia

y el encarecido *pensar.*

El pensar y el dolor.

El dolor: el espanto del abismo y el placer de la despedida.

El dolor de la pobreza.

El dolor y la calma de la nobleza.

El pensar según la historia del ser [*Seyn*] como la experiencia del evento es la preparación de la próxima instancia: *la resolución de la diferencia.*

212 La instancia y la verdad de la palabra.

La instancia es la nobleza de la pobreza del cuidado de la guarda [*der Wahr*] del comienzo.

La instancia es *así* la preservación de la vigilancia *de la* propiedad, es decir, de aquello a lo que es transferido el hombre histórico como lo suyo propio, donde tiene lo verdadero *de su* ser. *La propiedad*, en la que se esencia toda transferencia y todo apropiar y tener que apropiar es el ser [*seyn*]-ahí.

La instancia está dispuesta por la reivindicación del comienzo.
La instancia se esencia en la eventual disposición del comienzo.
La instancia está "dispuesta" desde ella.

> Acaece sólo *la disposición.* Lo que ella determina y de este modo aclarando se apropia es el *Muot: la pobreza*[44] (no carencia).

229. La nobleza de la pobreza

El hombre no ha sido aún acaecido-apropiadoramente en la nobleza de su esencia histórica, pues aún no ha experimentado lo oculto del comienzo, el que el comenzar exige lo único, que al comienzo corresponda la pura ocultación de la instancia. Ella no tiene sólo que esenciarse, *como* si no se esenciara. Ella tiene que *"no"*-esenciarse, es d. regresar a lo desconocido – ello es el extremo alejamiento de toda aniquilación. El puro pasar por ella en el curso hacia la verdad del comenzar.

Sólo *que* el pensar acaezca-apropiadoramente es únicamente la necesidad del comienzo. No si alguna vez los hombres tienen conocimiento de ello.

230. Instancia

Resguarda lo escaso
Previene la habituación en lo habitual.

231. La instancia en el ser [*seyn*]*-ahí* 213

como el saludado peregrinaje de la localidad del claro del evento.
Ser [*seyn*]*-ahí* esencialmente a partir del evento;

---

44 *'Armut'*, pobreza, en el antiguo alto alemán *ar(a)muoti* < *arm* + *-oti,* proveer de. Sustantivo que deriva de *Mut*, ánimo, coraje.

así ya (sólo temporalidad trascendental) en *Ser y tiempo* y sin embargo a través de ello acuciado precisamente en el planteo del "hombre" y en el camino del mostrar.
Ahora: la experiencia del comienzo.

232. Saber

(el dolor y la cumplida agudeza de este saber) es la instancia en la verdad del ser [*Seyn*].

No posesión de conocimientos.
Instancia como cuidado y seguimiento.

233. El evento y la esencia humana histórica

(el ser [*Seyn*] y el hombre)
el ser [*seyn*]*-ahí* *y* *la instancia*
instancia y consonancia



234. La nobleza del hombre y su pobreza en la historia del ser [*Seyn*]*

Han de mantenerse alejadas las explicaciones metafísicas del hombre, que lo rebajan como creatura pecadora o lo ascienden a ultrahombre más allá de bien y mal, o median entre ambos, en tanto evitan en general los extremos y ponen todo sólo condicionadamente en no sólo-sino también o bien suman dialécticamente los extremos.

La nobleza del hombre es, experimentada según la historia del ser [*Seyn*], su acaecimiento en la ver-dad del ser [*Seyn*]. Su pobreza es

* *Conceptos fundamentales*, 1941, M.A. 47 [GA 51]

permanecer [*innebleiben*] en lo simple del evento. Nobleza y pobreza se copertenecen conforme a la torsión [*Gewind*] de la verdad del ser.

La esencia según la historia del ser [*Seyn*] del hombre no es "ideal" 214 alguno sino lo acaecido [*das Geschicht*], en cuya verdad está sólo el seguir de la docilidad o el olvido.

La esencia del hombre se aclara en la experimentalidad del evento.

La experiencia misma es acaecida.

La nobleza y la pobreza (experimentadas eventualmente) fundan la esencia de la humanidad según la historia del ser [*Seyn*]. Este hombre no es "hombre" y luego además de nobleza y pobreza, sino que nobleza y pobreza son la esencia de lo transferido como de lo transferido. El hombre es el a-propiado a nobleza y pobreza.

235. El evento y el hombre

Acaecido en la verdad del ser [*Seyn*] un ente, que en el evento-apropiador de la transferencia de la verdad "se" experimenta como encarecido en el ser [*seyn*]-ahí, desde cuya instancia se abre la esencia del hombre destinada-del ser [*Seyn*] y en consecuencia según la historia del ser [*Seyn*].

Sólo el hombre histórico es transferido al ser [*Seyn*] de la verdad, es decir, la verdad del ser [*Seyn*].

Pero "a través de" la instancia del hombre, es decir, al pasar por ella, no producida por ella, acaece la verdad del ente no humano.

El ser del ente no consiste en la objetivación a través de un representar, tampoco en la efectuación a través de un crear, tampoco a través de un mostrarse en una visibilidad, sino en el evento como el esenciarse de la verdad, desde el cual entonces lo primero inicial como metafísica se ha ido y en el avance la experiencia de la esencia del ser [*Seyn*] ha sido desatendida.

236. Lo abierto de la ocultación

Tan sólo a la abierta referencia, que proyectando libera a lo libre, se abre la ocultación. Pero este abrirse nunca es la inversión hacia lo inoculto en el sentido de lo sólo abandonado a la discrecionalidad del asir y del vacío del encontrar. El abrirse de la ocultación es sí el
215 desocultamiento de ésta y "sólo" su más elevada preservación.

Tal maravilla puede sólo en la pura intimidad volverse evento. El mero explicar y consumir, todo constreñido sólo al arrebatar y poseer, nunca posibilita entenderlo: el abrirse de la ocultación como puro volver a cobijar en la consonancia de mundo.

237. La instancia y el claro del ahí

El florecer de la ocultación como *ser-ahí* a través de la instancia del hombre.

El resplandecer hacia el mundo – un cofundar del mundo inicial, que sólo y en primer lugar como mundo preserva el claro a la tierra, cuyo entretanto otorga la réplica.

La tierra no ha sido pensada aún desde la verdad del ser [*Seyn*], sino explicada sólo según fenómenos metafísicamente predeterminados y aniquilada y adicionalmente reducida a mero "estímulo" y vislumbre.

Tan sólo inicial intimidad puede ser origen del decir pensante, que en larga soledad tiene que ser preparado para ella.

238. Lo incomparable

¿Qué hay allí, donde ya no podemos comparar? ¿Qué ocurre cuando algo impide el comparar? Entonces este algo indica puramente a sí mismo y así a *nosotros* en la búsqueda de lo que es él mismo – desde sí mismo.

Entonces aparece la primer garantía de un curso hacia lo inicial.

Entonces deviene esencial la pura recolección en lo uno y mismo. Se dirige a toda dispersión en la intranquilidad – pura recolección es

ese pensar que se cumple y es puramente dispuesto por lo mismo. Pero ¿qué es el puro uno mismo, lo único? El ser [*Seyn*].

Pero ser [*Seyn*] es sólo como su verdad. Pero ¿cómo se esencia ésta?

B. El ser [*seyn*]-ahí El espacio-tiempo Ser-ahí y "reflexión" Instancia y disposición 216

*239. "Reflexión"**

El relucir [*Rückschein*]; que el brillar brilla sobre algo y esto como lo iluminado mismo aparece conjuntamente, de modo que ahora se muestra la relación como tal y es retenida como lo permanente. Hasta qué punto el relucir queda ligado al interior de la ἀλήθεια.

Pero hasta qué punto ya en la δόξα el lucir se hace valer y se anuncia la relación.

Hasta qué punto sin embargo tan sólo a través del entendimiento en el *ego* como *ego percipio* el *subjectum* se fundamenta como yoico.

Hasta qué punto la fundación de la ἀλήθεια (en el otro comienzo) cambia fundamentalmente la "reflexión".

¿Es ya cada reflexión "conciencia"?

Distíngase el origen y el motivo de la reflexión. Reflexión y "la diferencia" en el sentido de la negatividad hegeliana.

¿Es la fuente de la reflexión la experiencia (¡) de una repulsión, que parte de lo "experimentado", percibido, presente?

---

* (por el contrario originariamente "claro" [*Lichtung*] y "ahí" [*Da*] – el "como" [*das "als"*])

Reflexión y "la diferenciación" del ser y del ente: ¡el ente *como* un tal! El "como" y el claro del respecto: a) a ἰδέα

b) a *ego cogito*

c) respecto a en perspectiva a – apertura y claro.

240. Ser-ahí – "Espacio"

Lejanía y cercanía – pensamos en las distancias y extensiones espaciales. Y no obstante el espacio-cosa nos es accesible sólo sobre el espacio en el
217 que están las estrellas. Y el espacio de las estrellas se abre tan sólo cuando acaece lo que vislumbramos como la consonancia de los corazones. Sólo así podemos en el espacio-"sideral" conceder a las estrellas el lugar que nos ocultan o bien ofrecen al brillo como un lugar astronómico.

Pensamos cercanía y lejanía como distancias "en" el espacio y no sospechamos que "el espacio" sin embargo tiene su fundamento tan sólo en la inicial lejanía y cercanía.

C. Disposición y ser-ahí

El dolor de la cuestionabilidad del ser [*Seyn*]

Instancia y disposición

La *voz* – silenciosa – de la palabra
de la reivindicación del comienzo
Disposición – acaecida por esta voz
"dispuesta" – no en la relación
a cada otra disposición –
de un modo *u* otro – saldado en "situa-
cionalidad", que no obstante, a pesar del
ser-ahí, en la posibilidad de
malinterpretación.

Disposición y *respuesta*
"La disposición" como esenciarse del evento – *no* "disposiciones" como situaciones

241. La disposición

dispone para la más propia determinabilidad de lo indeterminado; lo indeterminado, pero dispuesto es el ensamble del acaecimiento-apropiador de lo inicial.

*

Alegría – la custodia y guarda [*Wahr*] del ingreso a lo hogareño.
disponen – no tratan "sobre" disposición.

*

El mal-humor es el furor que quiere desgarrarse a sí mismo.
Disposición no es *indeterminada* y abstracta 218
y
lo concreto nunca es la materia;
son distinciones "metafísicas", no del ser-ahí.

242. "Disposición"

el dolor según la historia
del ser [*Seyn*]

Todo lo por pensar sobre las "disposiciones" tiene que ser pensado a partir de la experiencia del ser [*Seyn*] y de su cuestionabilidad, es decir, del dolor según la historia del ser [*Seyn*][a].

Nunca se puede aspirar a tratar sobre "las disposiciones" en cierto modo en sí y articularlas en una absoluta jerarquía y en cierto modo disponerlas para selección. Aquí no es cuestión alguna de una

[a] (el dolor como el claro de la diferencia – ésta misma)

diversidad de disposiciones en previo planteo antropológico, sobre la cual luego se considera según buen humor o abatimiento, para jugar las disposiciones unas contra otras y ante todo escoger aquellas que se conforman "heroica" o exitosamente a la "época"; en este procedimiento desde luego adviene la "angustia", y plenamente en la habitual malinterpretación, ciertamente en desventaja, si es que escapa a la completa condena.

En tanto "la disposición" en *Ser y tiempo* es concebida como "situacionalidad", ello dice que tiene que ser experimentada desde el ser-ahí. "Situacionalidad" no mienta aquí el encontrarse "bien" y "mal" referido a un estado psicológico. "Encontrarse" dice aquí el extático encontrar-se en el ahí de la localidad de la foránea [*unheimischen*] temporalidad del ser-ahí. Tiempo como tempo-ración [*Zeit-tum*] es la esencia de la "temporalidad" del ser-ahí.

"La disposición" es aquí ya el estar dispuesto desde la voz, es decir, de la destinada reivindicación de la cuestionabilidad del ser [*Seyn*]. La disposición-fundamental es la "disposición" que responde
219 a tal reivindicación, el dolor de la cuestionabilidad. La disposición tiene también que estar experimentada en su esencia desde la esencia del *dolor* como la soledad de la intimidad; (el dolor como "disposición" no puede acaso ser malinterpretado como una "sensación" en sentido habitual).

Disposición es inherente [*innestehendes*] oír a -(responder) la voz de la dignidad del ser [*Seyn*], voz que dispone al dolor de la cuestionabilidad del ser [*Seyn*].

"Las disposiciones" del ser-ahí "vienen" del ser [*Seyn*]; son inevitables; pero de modo igualmente esencial nunca son estados que acometen, sino encarecidos, son *experimentando.*

"Sobre" las disposiciones tiene que pensarse aquí en el sentido de que éstas primero son ideadas [*erdacht*], es decir, son experimentadas

pensando. Este experimentar es entonces a la vez también en un siguiente sentido "disponiente". *El dolor* abriga en sí la originaria unidad de la alegría de la intimidad y la tristeza de la soledad.

La alegría es la custodia y guarda [*Wahr*] del ser [*Seyn*] en su sobreponerse y abrigo en el comienzo.

La tristeza es la custodia y guarda del ser [*Seyn*] en su sobreponerse y escaparse [*Entgägnis*] en el ocaso del comienzo.

Alegría y tristeza y su dolorosa unidad sobre todo se determinan desde el comenzar del comienzo.

Pero cuando pues el pensar según la historia del ser [*Seyn*] intenta en primer lugar llevar el ser inmediatamente a la experiencia, tiene que distinguir el ser simplemente de todo ente y a la vez de lo contrario que en él mismo se esencia, la nada. La "nada" por experimentar según la historia del ser [*Seyn*] (el primer intento sólo a medias logrado en *¿Qué es metafísica?*) tiene la voz del ser [*Seyn*] no menos que a éste mismo; y la nada dispone en la angustia, concebida como angustia del encarecido ser-ahí; (lo que no tiene nada que ver con la habitual "angustia vital", en tanto se equipara "existencia" según el significado habitual, acaso como Nietzsche, con "vida").

La angustia de la nada es *la angustia del dolor* de la cuestionabilidad del ser. "La angustia" ha sido en la mencionada conferencia 220
también sólo nombrada en el contexto de un despliegue de una pregunta "metafísica", es d. del ser en el sentido de *Ser y tiempo.*

La angustia del dolor es en su misma esencia el dolor de la cuestionabilidad del ser [*Seyn*] en su propia contrariedad. La angustia del dolor no es angustia "ante" el dolor, sino la angustia que surge del dolor, como experiencia de la nada.

243. La disposición del pensar es la voz del ser [*Seyn*]

¿Qué dice la voz? ¿Cuál es la disposición? ¿Cómo deviene libre la disposición en el pensar y a través de él? ¿Cómo deviene ella misma disponiente y determinante?

Porque el pensar del ser [*Seyn*] nunca puede reivindicar "lo sensible", se quisiera mentar que debiera procurarse allí una especie de sensibilización de los conceptos. Pero el origen de los "conceptos" es la disposición – lo que dispone es lo que hace al pensar no necesitado de lo sensible y de las imágenes. Su carencia de imágenes nunca es completa. Pero los restos de lo imaginario tampoco son los sostenes de la sensibilización echada de menos e injustamente echada de menos.

Pero ¿qué disposición? ¿Qué ánimo?

La disposición fundamental y las disposiciones.

La disposición no es "indeterminada".

El error fundamental es que "la disposición" es psicológicamente considerada sólo a medias y con ello en esencia deteriorada y es juzgada según esta objetivación:

1. como indeterminada y por ello "general" y por ello "abstracta", corriente – vacía, una interpretación "lógica", "psicológica" de la disposición.
2. como actitud débil, estado y mera disposición, sentimiento.
3. como subordinada a la vecindad de las demás facultades (voluntad y razón y pasión), la palidez – agudeza.

En lugar de ello: ser-ahí – la esencia fundamental de la disposición
221 desde lo disponiente; la singularidad y decisionalidad y claridad y plenitud y el alcance de la disposición y su fundar.

Disposición y alma, ánimo; disposición y voz – palabra.

(*Ser y tiempo* aún malinterpretable; "¡situacionalidad" como estado! La remisión a lo abierto no basta, no sin antes apertura).

*244. Ocaso y su disposición**

es ingreso bajo el resguardo, que como ocultación [ha] tomado en sí la despedida. Despedida preservada inicialmente. Pensado calculadoramente el ocaso es el disolver [*Zerlösen*] y el desaparecer de lo apoderado y presente ante la mano. Así ocaso permanece un carácter del ente en el sentido de lo real. Ocaso es entonces el caso en lo no real y sólo esto rige para la nada.

El ocaso, cuya esencia es eventualmente íntima, lleva la intimidad en la esencia y ésta es la despedida. Así experimentado, el ocaso se esencia como el comienzo según la historia del ser [*Seyn*]. El auténtico comienzo es el comienzo que va al ocaso.

La intimidad del ocaso, la despedida, es el silencio del ser [*Seyn*] y así de su voz, que inicialmente sobrepone al ser [*Seyn*] y desde tal sobreponer en ocaso dispone al agradecer.

En el en-tonar del agradecimiento como del ser saludado del hombre acaece el evento del ser ahí.

Despedida resguarda inicialmente y saluda en acaecida intimidad del comenzar.

245. Ser-ahí y agradecer

es recepción del acaecimiento-apropiador de la esencia de la verdad como claro del comienzo.

La recepción [*Empfängnis*] es ella misma eventual y no requiere de ningún obrar, de "resultados" y consecuencia alguna.

El ser-*ahí* como recepción *es* el *ser* [*Seyn*].

El ser [*Seyn*] es el esplendor del comienzo en el entretanto, en el 222
que lo verdadero se ha aclarado y como "el ente" "es" inicial.

---

* Cfr. El dolor de la cuestionabilidad del ser [*Seyn*].

Ser-ahí es el espacio-tiempo acaecido-apropiadoramente, el sitio-hogareño del recuerdo [*Erinnerung*]. En este hogar arde ocultamente el comenzar.

La instancia de la recepción es el agradecer. Agradecer tomado aquí en la esencia inicial.

246. Las disposiciones fundamentales de la historia del ser [Seyn]

El asombro (el primer comienzo)
el comienzo en la salida – la φύσις misma.
El sorprenderse (el inicio de la metafísica)
El espanto (tránsito) – la libertad
el dolor de la cuestionabilidad.
El agradecer (obediente al otro comienzo)
El temor (acaecimiento en lo obediente) la instancia
del escuchar, *plegarse* al escuchar,
docilidad.

Recién en el *agradecer* somos dispuestos a pensar y poetizar y su futura verdad según la historia del ser [*Seyn*].
Agradecer y ser saludado.
Saludo y evento.
El comienzo.

247. Las disposiciones fundamentales de la historia del ser [*Seyn*]

Disposición es el nombre para lo disponiente de la voz del ser [*Seyn*], voz que así se llama, porque es lo audible para el oír como escuchar del obedecer de una inicial obediencia[45], la docilidad, ella

45 Una familia de palabras despliega aquí un contexto de sentido: 'hören', oír, 'Hörbare', audible, 'Horchen', escuchar, ´Gehorchen', obedecer, 'Gehorsam', obediencia.

misma únicamente histórica y como tal también únicamente ya de-terminada.

Lo audible de la obediencia.

El temor; su salvaguardia es el agradecer.

Agradecer a la vez de nuevo ser saludado.

Lo audible como lo perceptible de un saludo.

Así no *una* disposición sólo distinguida, sino ahora en general tan sólo la disponiente esencia de la verdad del ser [*Seyn*] llevada a lo abierto y al saber.

Sólo desde esta única disposición, esencial la esencia de las "dis- 223
posiciones"; conforme a la historia del ser [*Seyn*]; la verdad de la nada y la angustia. Angustia y temor y el ser-ahí como cuidado.

Hasta qué punto la voz lo de-terminante[46]. ¿Qué es lo determinable – tan sólo *en*tonado en el disponer? Es decir, ¿elevado a la esencia? El ser-ahí y su instancia.

("Disposiciones" también en *Ser y tiempo* ya distinciones del "ser ahí", aunque éste determinado enteramente por el ser y la pregunta por el ser, nunca antropológicamente.

Ser y nada

Nada y angustia.

La nada como impulso al ser [*Seyn*] – para los duros de oído y desobedientes).

Voz y libertad.

---

46 En el texto original: 'das Be-stimmende', lo determinante, haciendo clara referencia a través de la separación del prefijo, al vocablo anterior 'Stimme', voz, así como a la raíz 'stimmen', que traducimos por disponer. A esta familia de palabras pertenece también 'das Er-stimmen', que traducimos por disponer.

El ser [*Seyn*] como lo dis-poniente [*Er-stimmende*], que primero entona la esencia del ser-ahí.

248. El dis-poner [Er-stimmung]

¿A qué dispone el ser [*Seyn*], esenciando en su verdad, un día al ser-ahí? Antes este mismo tiene que estar dispuesto [*erstimmt*].

¿Qué instancia tiene que fundarse en el ser-ahí como esencia de la humanidad misma?

¿Qué perspectivas y disposiciones fundamentales tienen que ser obsequiadas a la humanidad y ser guardadas por ella?

¿Por qué ya no podemos captar y responder estas preguntas como tales desde medidas calculadoras? Porque de otro modo la conciencia sólo se endurece una vez más.

Pero dado que conciencia, a pesar de todo aseguramiento contrario, sostiene "la vida" del hombre moderno y la voluntad de poder como voluntad pende enteramente de esta conciencia, sólo lo esencialmente otro con respecto a la conciencia, la *meditación*, puede pensar [*erdenken*] el tránsito.

Pero aún así los insólitos corazones, que perciben inmediatamente el silencio, tienen primero que caminar hacia allí.

224 *249. La voz, la disposición, "los sentimientos"*

Nunca se puede considerar y preguntar suficientemente si, pues, "los sentimientos" sólo son "una turbia atmósfera", que queda almacenada en una vida anímica, o si esta visión de los sentimientos no procede de un doble error: por una parte la concepción del hombre como un viviente, provisto de facultades; y luego la compensación de las facultades desde la preferencia de una clase especial (de la razón, de la voluntad).

El doble error es además de una especial obstinación, porque queda oculto en cada aspecto como error y en la apariencia de lo

evidente aparece como la pura verdad, a la que también cada uno ha ya asentido.

También esta malinterpretación de los sentimientos experimenta su propia solidificación en el abandono del ser del ente, en medio del cual la subjetividad vive su vida.

Se describe entonces a las "disposiciones" como "tipos" de "aviones" [*Flugzeugen*], que evidentemente hay. Y se hacen en esta tarea descriptiva grandes descubrimientos.

IX. El otro comienzo

250. ¿Dónde se esencia la unidad esencial de evento y comienzo?

¿Hasta qué punto el evento es eventual? ¿Hasta qué punto el evento-apropiador es inicial?

Desde la intimidad de ambos se puede saber la unidad eventual-inicial de ambos.

Esta "unidad" es el a-bismo de la diferencia y la localidad del dolor del pensar según la historia del ser [*Seyn*]. Esta "unidad" es el comenzar [*Anfängnis*] del ἕν. Tan sólo desde ella vislumbraremos en el futuro por qué el ἕν era la indigencia del pensar primero inicial. El ἕν mismo ya sólo a partir de la ἀλήθεια (cfr. τὸ γὰρ αὐτό).

Extraño tendrá que ser por mucho tiempo el que evento y comienzo "sean" íntimamente lo mismo.

El evento es el comenzar del comienzo. El comienzo es el rehúso de la diferente despedida.

251. La oposición en el evento y comienzo

El evento como la transferencia del claro y rehúso de la fundación.

El rehúso [*Verweigerung*] como la dene-gación [*Ver-sagen*]; esta denegación la palabra inicial de la *reivindicación inicial.*

El comenzar como a-bismante y sin embargo naciente.

252. *El comienzo*

Inicial no es el comienzo en el comenzar; se inicia en lo no comenzado, en tanto arrebata a sí mismo para surgir. El arrebato es lo oculto de la inocultación.

El arrebato tiene por consecuencia el progreso en la metafísica. El arrebato exige, si el comienzo ha de comenzar alguna vez, el sobreponerse en la torsión[47] del comenzar.

El otro comienzo es *el* comienzo *diferente* al primero – el primero es diferente al otro.

228 El arrebato y el sobreponerse se esencian en el comenzar. El arrebato del ser y de la verdad desde la torsión.

Tan sólo en el otro comienzo se experimentará el comenzar y otorgará el claro del comienzo mismo.

Pero el otorgamiento exige la ver-dad[48] de la cautelosa obediencia al ocaso.

El comienzo es el a-bismo del claro de la diferencia en lo simple del "que" [*Daß*] del: "se da" ["*es ist*"].

El comienzo es a-bismante y la denegación del fundamento; pues por doquier en donde hay un "fundamento", allí cesa el claro [*Lichtung*][49]. Fundamentar todo termina en la oscuridad del

---

47 En torno al verbo 'winden', torcer, se despliega a través de una familia de palabras un contexto de sentido: 'Entwindung', 'Gewinde', 'Verwindung', que traducimos por arrebato, torsión y sobreponerse respectivamente.

48 La palabra 'Wahr-heit', verdad, así escrita separando la raíz 'wahr' de la terminación 'heit', es puesta en evidente relación con 'Gewährung', otorgamiento, derivada de la misma raíz.

49 El autor emplea en el párrafo que sigue una familia de palabras que se despliega en torno al adjetivo 'klar', claro, y le permite distinguir lo que llama el claro [*die Lichtung*] del ser [*Seyn*] de la claridad [*das Klare*] del explicar [*Erklären*].

fundamento. No lo contradice que el explicar se remonte a un claro [*Klares*]. Pero este claro sólo es "claro" [*klar*] según la luz del *explicar* [*Erklären*] y el ámbito en el que el re-presentar se sostiene y satisface. El "claro" [*das Klare*] del explicar no conoce el claro [*Lichtung*] del ser, sino que comprende sólo un modo de la representatividad del ente. (Los "principios" de una explicación, que son por sí mismos planteados como lo último y primero y no conocen ni pueden conocer lo inicial de la verdad de su ser, pues de otro modo faltaría todo apoyo y salida.)

El fundamento es cese [*Auf-hören*] de la ver-dad [*Wahr-heit*].

El a-bismo es el comenzar del comienzo de la verdad del ser [*Seyn*].

253. El comienzo

es el comienzo "del" ser. Es el esenciarse del ser en su verdad. El ser se hace en primer lugar manifiesto al hombre histórico, es d. al inicio, ya en camino a su esenciarse, porque descubierto como φύσις, de inmediato también fijado como lo anterior y luego vuelto hacia el ente. Por ello se requiere la experiencia de que el ser es en sí histórico, es decir, inicial.

El comienzo no mienta inicio y de ningún modo inicio del ente y ello en el sentido de un origen desde "algo".

Para pensar el comienzo tenemos, antes, ya en la experiencia del 229
ser, que ser acaecidos por éste hacia ella. Nunca podemos adueñarnos del comienzo. El comienzo puede transferirnos sólo al ser [*seyn*]-ahí. Pero podemos cuidar el ánimo [*Muot*] con respecto al ser en tanto estamos ya librados al ser a través de la metafísica. Mas como la metafísica precisamente no puede experimentar al ser mismo en todo el pensar de la entidad, pero a la vez conduce al ánimo [*Gemüte*], es esencial para la atención al ser [*Seyn*] experimentar a la metafísica misma y es d. al occidente en su historia.

Experimentar el ser como el comienzo y el comienzo como el ser [*Seyn*] es necesariamente extraño para todo representar, desear y calcular habitual. Y ya el intento de debilitar esta extrañeza, en lugar de desplegarla, da testimonio del no poder comprender lo que aquí tiene que ser dicho.

El dicho del comienzo no explica nada, y no proporciona ningún recurso para conforme al ente asumido orientarse "mejor" en los horizontes fijados.

El dicho del comienzo trae conmoción en el ente, sin que éste pueda alguna vez dejarse "concernir" en la acción por el "ser".

254. El último dios

es el más antiguo, más inicial, que es decidido en su esencia en el comenzar del comienzo; que como ente sólo puede ser cuando la verdad del ser [*Seyn*] le ha sido fundada inicialmente, algo de lo que él no es capaz.

El acaecimiento-apropiador da primero en el evento el espacio-tiempo de su aparecer (del último dios).

La inicialidad más elevada del antiguo, es d. del primer comienzo, tiene que haber acaecido.

Todos los intentos de hacer y planear "religión", regresar a las pasadas y renovarlas, son pasos errados del mentar metafísico-histórico.

La huida de los dioses griegos se funda en la alteración de la esen-
230 cia apenas desocultada de la ἀλήθεια. El avance del ser como ἰδέα
es el fin de lo divino.

El último dios no es el dios sobrante quedado "restante" y el mero fin, sino el inicial primero y sumo, todos los sidos se esencian con él, en tanto él "es" – el inicialmente nunca operante.

Tan sólo el último dios funda el esenciarse de lo que, malamente estimado, se llama la eternidad.

A. La resolución de la diferencia (de la diferenciación) 233
La experiencia como el dolor "de" la despedida[a]

La fragilidad del preguntar
en el pensar según la historia del ser [*Seyn*]

La cuestionabilidad del ser [Seyn]
es en verdad el comenzar de su
reponerse, al que el pensar sigue.

255. El dolor – la experiencia – el saber

El dolor
La experiencia   la resolución de la diferencia – el pensar
El saber
desde la instancia en el ser [*seyn*]-ahí, es decir, pensarlo desde la humanidad histórica.

Pero ello dice: todas estas determinaciones son acaecimientos del hombre en la singularidad de su distinción: la cautela, es decir, custodia y vigilancia de la ver-dad del ser [*Seyn*].

Por de pronto, en todo caso, es inevitable en la caracterización de "dolor", "experiencia", etc. la apariencia de que serían escogidas antropológica o psicológicamente facultades "del hombre" y arbitrariamente definidas.

---

[a] aquí 'dolor', a saber, encarecidamente, pero aún no eventualmente el fin del dolor.

256. La experiencia

es el dolor de la despedida, dolor que pertenece al reponerse del ser [*Seyn*] y como repuesto tan sólo despliega el deleite y el espanto sobre
234 todo. El reponerse del dolor sigue al reponerse del ser [*Seyn*] y ha sido acaecido desde el ser [*Seyn*]. El reponerse del dolor no lo suprime, sino que lo devuelve al permanecer.

La experiencia es el regreso a la diferencia, que en despedida ha asumido en sí misma la historia del ser [*Seyn*]. La experiencia es el regreso a la historia del ser [*Seyn*].

A la experiencia pertenece el conservar en el doble sentido del recibir y guardar.

El conservar de la experiencia es la aclarada prevención en lo permanente. Lo permanente es el permanecer. El permanecer es el comienzo. Éste permanece en el a-bismo. Este permanecer es el ocaso.

257. El dolor de la resolución

El dolor es la inicial *agudeza* del saber cumplido. El dolor es la longanimidad que en ausencia [*ausständig*] ha reunido de modo especialmente originario el espanto de lo amenazador y el deleite de lo atractivo.

En este estar ausente en el espacio-tiempo del viraje (la verdad del ser [*Seyn*] como el ser [*Seyn*] de la verdad – esenciándose como el próximo anillo del sobreponerse del comenzar) el dolor es la instancia en el experimentar del acaecimiento.

En el dolor de la resolución sólo el ser [*Seyn*] ha sido aclarado para el hombre según la historia del ser [*Seyn*]. La guarda [*die Wahr*] (preservante custodia del evento) guarda sólo al inicial, puro "presente", en el caso de que alguna vez se pudiera dar un discurso sobre éste.

El dolor es la inicial transfiguración (que responde al comienzo y así corresponde) del único saber. El espanto del a-bismo en el

comienzo y el deleite de la des-pedida en el acaecimiento-apropiador son iniciales y no del tipo de tales que alguna vez los alcancen los "sentimientos".

En la esencia ausente-encarecida del dolor reposa la experiencia del evento, experiencia que lleva siempre al saber la diferencia en su historia.

Esta experiencia es la esencia del pensar según la historia del ser [*Seyn*], que a su vez funda por sí mismo la experiencialidad, en la que 235
la esencia según la historia del ser [*Seyn*] del hombre preserva lo extraño que es para el hombre la localidad del abismo.

A partir de la esencia de esta experiencia se determina la inexperiencialidad, que llega a la luz tan sólo en la época del perecer del incidente de la metafísica. Tan sólo en esta inexperiencialidad se puede reconocer luego la ausencia de experiencia, que en la metafísica debiera ser reemplazada por el mirar, calcular, por la certeza y el sistema, sin que lo por reemplazar jamás pudiera hacerse conocido.

Pero la inexperiencialidad del comienzo y, en lo próximo, del viraje del evento fundamenta a la vez el dominio y la obstinación de la metafísica.

En la metafísica el espanto del abismo y el deleite del acaecimiento apropiador, este doble-unido dolor de la despedida en el comenzar es desconocido e inalcanzable. La superación de la metafísica desde el sobreponerse del evento.

258. La resolución como agradecer

(experiencia y pensar)

La resolución de la diferenciación, en tanto ésta sigue a la diferencia en el sobreponerse, es la instancia en la propiedad acaecida-apropiadoramente de la pobreza de lo simple del comenzar. La instancia en la a-propiada propiedad de la pobreza es la nobleza del agradecer.

El agradecer no es una añadidura al pensar según la historia del ser [*Seyn*], sino que pertenece a la distinción del dolor de la experiencia del evento.

Este agradecer no es la sumisión del que es feliz por la posesión de un bien que le facilita todo. Este agradecer es lo animoso del elevado ánimo, que reconoce el riesgo de la distinción de la resolución. En este agradecer el pensar según la historia del ser [*Seyn*] es esencialmente la ex-periencia del estar asignado a la ver-dad del ser [*Seyn*].

236 Este agradecer es la disposición acaecida-apropiadoramente a lo foráneo en el ab-ismo del comienzo. De este agradecer está ensamblada la plena esencia del pensar como resolución y experiencia. En la resolución *experiencia* y *pensar* son lo mismo; pero su determinación nunca es alcanzable desde la delimitación antropológica de la facultad de conocimiento.

La esencia de la experiencia, pensados todos sus momentos homogéneamente en uno, surge de la esencia del dolor como la sabedora resolución de la diferencia a la despedida. En la experiencia según la historia del ser [*Seyn*] es experimentada la extrema separación del hombre pensante del ser [*Seyn*] como el comienzo: a saber, que la transferencia del ser [*Seyn*] es la intimidad de la más alejada cercanía. Reina aquí la más alejada cercanía, porque nada intuible, nada plástico, nada que pudiera ser inmediatamente captable para el asir y manipular aquí se esencia, pero se esencia en una cercanía que, sin embargo, no podría alcanzar ninguna presencia de una mirada ni de cualquier encanto, porque todo ello se consolida en la objetividad o, superando toda distancia, sólo cae en lo embotado de una estimulación y de un sentimiento de ciegas sensaciones o de la brutalidad de una mera elementalidad. La cercanía de ser [*Seyn*] de lo más lejano acaece en el dolor de la experiencia del evento.

El pensar inicial piensa el comienzo despidiéndose, lo sigue al abismo. El pensar de la despedida está únicamente cumplido por el

comenzar del comienzo. Piensa lo simple de esto único y no tiene nada más que aún deseara concebir. Esto es la inicial pobreza. Ella es el ánimo que se arroga la reivindicación del comienzo. El pensar según la historia del ser [*Seyn*] permanece como intento humano siempre en el estado de emergencia, de llegar desde lo habitual a lo acaecido. Requiere cada vez la inicial atención a las indicaciones del ser ahí.

259. La resolución de la diferencia 237

(preguntar y cuestionabilidad
del ser [*Seyn*])

es el dolor de la experiencia del evento, es decir, de la diferenciación como esencia desde la diferencia, que se sobrepone en la despedida. La resolución es pensar. En este pensar ha sido superado también el "preguntar"[a]. ¿Qué significa "pensar"? Referencia del ser [*Seyn*] *como tal* al hombre. Sin embargo la superación del pensar no es el tránsito a lo indudable.

La resolución es, si es que puede decirse algo así, *más interrogadora* que toda pregunta, porque pertenece al a-bismo y por ello no se detiene en un fundamento, sino que retrocede por encima de él. Si ello es la esencia del preguntar, entonces la resolución tiene el tipo del preguntar inicial de aquello que es lo cuestionable mismo como abismal comienzo. Puesto que el esenciarse del ser [*Seyn*] (viraje) pertenece al comienzo, el ser [*Seyn*] aclara su dignidad para tal preguntar. Pero dado que persistimos fácilmente sólo en el preguntar metafísico y científico (en problemas del investigar, calcular y explicar), este discurso de "preguntar" y de la cuestionabilidad es reducido demasiado

---

[a] "Preguntar" en el sentido de lo que explica-metafísicamente y determina "esencia". Condición de posibilidad.

gustosamente a este ámbito. *Preguntar inicial* es la resolución de la diferencia en el dolor de la experiencia de la despedida; resolución al comienzo.

La resolución de la diferencia es el atender al a-bismo; este atender es en sí la fundación de la verdad del comienzo.

La resolución como el dolor de la experiencia de la despedida del sobreponerse es *más interrogante* que todo tipo de pregunta, supuesto que el preguntar sea la toma de referencia al comienzo acaecida-apropiadoramente, es decir, al "de dónde" en ocaso, que como lo sido es el puro llegar del claro.

Rigurosamente pensado, el preguntar está sólo allí donde la re-
238 ferencia al ser ya se ha afirmado y desde ella, en su claro, ἰδέα, es interrogado el ente, lo que es, τί τὸ ὄν. El preguntar está sólo en la metafísica y conforme a ella en "la ciencia".

En el sentido del preguntar rigurosamente tomado (por el qué, por qué, a través de qué, para qué, de dónde del parecer y subsistir, de la obrabilidad, productibilidad, representabilidad y objetivabilidad y de la subsistencia) el pensar inicial no es preguntar alguno. El intento vigente de caracterizar este pensar de la verdad del ser [*Seyn*] justamente como el auténtico preguntar considerando la cuestionabilidad del ser [*Seyn*], es insuficiente y un malentendido del pensar según la historia del ser [*Seyn*]. La caracterización de este pensar a partir del preguntar y como preguntar caduca. No puede más inmiscuirse en el dicho del evento. Lo que fue pensado bajo esta caracterización malentendida en los intentos vigentes conserva su verdad, carece sin embargo de la decisión del despegue de la "metafísica" del pensar según la historia del ser [*Seyn*].

Pero la caducidad del preguntar no es el desviarse hacia la fe y la huida al ya-no-pensar. Por el contrario: la caducidad del pensar tiene ella misma que ser resuelta en la resolución del dolor de la despedida.

La resolución es esencialmente de mayor instancia en el a-bismo que todo preguntar, que ya se atiesa en sí mismo y a la vez no alcanza al ser en su verdad y ya no es para nada acaecido por él.

La resolución tampoco nunca es poesía, porque la resolución sigue al sobreponerse en el comienzo y nunca a la presentación del ente como morada y casa-de hospedaje del hombre y de los dioses.

La resolución es el dicho de la historia del ser [*Seyn*].

La resolución es la palabra, acaecida-apropiada con instancia, de la referencia del ser [*Seyn*] al hombre según la historia del ser [*Seyn*], donde el discurso de "referencia" siempre permanece capcioso, porque supone que el ser [*Seyn*] sea algo así como un objeto saliente.

260. El pensar inicial es pensar abismal

En el primer comienzo, al que se conforma el arrebato del aún inexperimentable viraje, el abismo no aparece como abismo. Pero se mues- 239
tra, para la experiencia desde el otro comienzo como el esenciarse de la ocultación, que acaece a lo oculto, al que la inocultación se arrebata. Por ello la ver-dad [*Wahr-heit*] tiene el modo esencial del a-rrancarse (α-). En el surgir aparece el ente. En el primer comienzo, que tan sólo tiene que surgir como el primero, el comenzar queda oculto. En tanto con la verdad (del ser) se alza lo acaecido [*das Geschicht*], la fundación de la humanidad en el ente deviene la indigencia. La fundación puede remitirse inmediatamente al ente que se esencia en el ser. Los dioses se esencian inmediatamente en el ente como ente.

Pero en el otro comienzo, adonde llega el comenzar del comienzo en su verdad, se abre el a-bismo del comienzo. Éste no impide la fundación histórica, sino que la promueve desde el acaecimiento inicial; pues tan sólo en el abismo la fundación tiene su inicial necesidad y agudeza. Donde hay fundadores, ahora tiene que haber antes abismantes, que lleven a la experiencia el ser [*Seyn*] en su sobreponerse en el

comenzar y guarden la verdad [*Wahr*] de la despedida. Esta instancia distingue a la historicidad en el otro comienzo. Por ello el pensar inicial no es aquí νοεῖν ni λέγειν sino el experimentar abismante como resolución de la diferencia en el abismo. Pensado desde el ahora verdadero [?] poetizar como fundar [*Stiften*] del permanecer, el pensar según la historia del ser [*Seyn*] es un des-fundar [*Ent-stiften*]; no como si la fundación fuera anulada, no como si el pensar fuera en general referido a la poesía; des-fundación dice aquí sólo: el pensar según la historia del ser [*Seyn*] ha sido, cuando es diferenciado del poetizar, apartado del ámbito de la poesía, separado de su esencia; en tal separación, el poetizar y el pensar del tiempo futuro están en todo caso cercanos.

El poetizar es el pensar-en la fiesta – el momento de lo sagrado.

El pensar es el des-fundar para la resolución de la diferencia.

240 *261. El ser* [Seyn] *ha sido experimentado*

(experiencia e ingreso)

cuando la verdad del ser [*Seyn*] propiamente llega a la resolución a la instancia en el ser-ahí. Ambos acaecen en el momento de la experiencia del viraje. Esta experiencia es en cuanto *la* ex-periencia el ingreso al sobreponerse, desde el cual acaece el viraje. Mientras la palabra de la verdad del ser [*Seyn*] falte, no hay signo de que el ingreso haya acaecido. Pero la palabra de la verdad del ser [*Seyn*] tiene que ser primero preparada a través de un decir de la esencia de la verdad, de modo que en ello sea asumido lo inicial verdadero (Sem. de inv. 1937/38)*.

---

* *Cuestiones fundamentales de la filosofía. "Problemas" escogidos de "lógica"* [GA 45].

262. La pregunta: ¿hasta qué punto?

(El pensar abismal)

Esta pregunta es la única pregunta del pensar inicial. Ella piensa abismalmente el ser [*Seyn*] en su verdad, es decir, el viraje en la lejanía de su sobreponerse en la despedida. Ella piensa en lo más alejado del abismamiento y sostiene en este alejamiento el comenzar en la cercanía a ella adecuada. En este preguntar se encuentra un permanente reconocer la reivindicación del rehúso.

Este pensar es la pura experiencia del "que" [*daß*] inicial del "es" del ser [*Seyn*] mismo; el "que" – surgiendo del acaeciente comenzar y sólo este que.

Ningún "por qué" tiene aquí un lugar. Pues todo ¿por qué? sería una degradación y un no experimentar el comienzo, porque en el preguntar por un fundamento por una parte ya se le deniega el comenzar y, por otra, además ya se olvida que aquí sólo un pensar abismal resulta adecuado, que en el dolor de la despedida experimenta el favor de la gracia del acaeciente rehúso.

*263. El pensar seg*ún la historia del ser *[Seyn] dice el ser [Seyn]* 241

(el "es" según la historia del ser [*Seyn*])

El "es" según la historia del ser [*Seyn*], donde se dice el ser [*Seyn*] en su sobreponerse, recibe su significación desde la esencia del comienzo. Toda palabra de este pensar significa a partir de esta verdad, que se esencia como el viraje.

El "es" conserva aquí por doquier la plenitud esencial y significa:

acaece
comienza
sobrepone
vira

diferencia
despide

264. La resolución y el preguntar
La cuestionabilidad del ser [*Seyn*]

En tránsito al pensar según la historia del ser [*Seyn*] habla a menudo el discurso (cfr. los anteriores manuscritos y cursos) de la cuestionabilidad del ser [*Seyn*], a saber en el sentido de que en el preguntar se reconoce la dignidad [*Würde*] del ser [*Seyn*] y de que es mostrado recién en su dignidad [*Würdigkeit*]. Frente a ello podría abrirse paso el reparo de que sin embargo el preguntar antes bien sea una curiosidad e indiscreción, que lo interrogado se rebaje al preguntar y se lo introduzca en su círculo de poder, a través de lo cual evidentemente se alcanza lo contrario de una valoración, a saber, una depreciación. Sólo que el acentuamiento de la cuestionabilidad del ser significa en primer lugar para los primeros pasos al interior de la superación de la metafísica que, a diferencia de la primacía del ente y de la entidad (olvido del ser), lo más originario es el ser mismo en su verdad y debiera elevar la reivindicación de no ser omitido [*übergangen*] por pensar y preguntar. En tanto pues este preguntar mismo sigue a la verdad del ser [*Seyn*] le procura propiamente (a la vez *para* el hombre) la origi-
242 nariedad de su esencia y en tanto el preguntar, visto desde el anterior olvido, es un valorar la dignidad del ser [*Seyn*]. El preguntar mismo tiene su propia distinción, porque no arrastra algo hacia sí mismo, sino por el contrario dirige todo pensar a la reivindicación esencial de la verdad del ser [*Seyn*].

Pero en este auténtico modo esencial del preguntar la pregunta por el ser (en el sentido del pensar a la verdad del ser [*Seyn*] a diferencia del preguntar por la entidad del ente en la metafísica), deviene sin embargo clara al mismo tiempo su regresiva [*rückbezogene*] depen-

dencia de la metafísica. El pensar del ser [*Seyn*] intenta aquí aún determinar su esencia a través de la caracterización de la diferencia del modo metafísico, por lo tanto con ayuda de éste. El sentido positivo de la cuestionabilidad (a diferencia de la interrogabilidad y dudosidad) consiste sólo en el contracontenido del olvido del ser de la metafísica y en la re-acción a ésta; a ello corresponde que primero este pensar según la historia del ser [*Seyn*] que comienza aún se entienda a partir de la "metafísica" como metafísica.

Pero apenas se ha experimentado puramente lo que el interrogar a la verdad del ser [*Seyn*] quiere alcanzar, el dolor esencial de la despedida del comienzo en sí en ocaso, apenas es claro que el pensar del ser [*Seyn*] sigue al sobreponerse del ser [*Seyn*] y en tal seguimiento dirige el cuidado a su verdad, porque el pensar en el ex-perimentar es uno acaecido-apropiadoramente, – el preguntar caduca.

La resolución es esencialmente a-bismal. Su pensar es inicialmente lo que buscaba la transformada pregunta por el ser, pero nunca puede alcanzar. La resolución es el dicho de la historia del ser [*Seyn*].

265. La esencia de la experiencia
La cuestionabilidad del ser [*Seyn*]

La experiencia es el dolor del estar presente de la instancia en la diferenciación, es decir, el dolor de la despedida; la experiencia es la resolución de la cuestion-abilidad de la despedida.

En esta experiencia el ser es elevado a la verdad [*Wahr*] y evidentemente como *lo* cuestionable.

¿Es entonces el preguntar un valorar? ¿Hace entonces el preguntar 243
esenciarse en la dignidad?

¿Qué es dignidad? El reposar-en-sí del comienzo mismo. Experimentar el comenzar en el experimentar de la diferencia.

¿Pero hasta qué punto el experimentar es un *preguntar*? El preguntar si y en qué acaecido [*Geschicht*] se esencia el ser, de modo que su verdad en la humanidad sea reconocida como fundamento.

Valorar el ser [*Seyn*] en el modo de seguir al sobreponerse. Este seguir es un atender –la atención, de modo que satisfaga al ser [*Seyn*].

Experimentar el claro al ser [*Seyn*] en la humanidad y fundar lo abierto al ente.

266. Fundación [Stiftung] y resolución

Poetizar: el recordar [*Andenken*] la fiesta – el festejar [*Erfestigen*] el surgimiento de lo sagrado.
Pensar como recordar [*An-denken*] – referencia de lo sagrado al devenir nativo.
"Pensar" – porque lo sagrado desde el comenzar.

Pensar: el des-instituir como resolución de la diferencia en la despedida en ocaso. La resolución de origen propio. Referencia del ser [*Seyn*] como tal al hombre según la historia del ser [*Seyn*] – es decir, (evento) Des-fundar. El a-bismamiento del comienzo.

Donde tiene que haber instituyentes como fundadores que preceden, tiene que haber abismadores.

"Recordar" [*Andenken*] dice que el poetizar acerca de lo sagrado es acaecido desde el comienzo.

Des-instituir dice que el pensar acerca del sobreponerse del ser [*Seyn*] sigue al comenzar en la verdadera transferencia al evento mismo.

A-bismamiento /
Des-instituir ≠ anular a la institución, sino separada de ésta en el propio "contra"-esenciar.

244 Lo a-bismante de la des-institución no procede de que se haya hecho una ruptura con el fundamento y la fundación adicionalmente

o al pasar, sino que lo a-bismante se encuentra en la esencia despidiente del comienzo mismo.

El abismamiento sigue al sobreponerse en el ocaso. A-bismamiento sigue al enigma del comienzo.

La *des-institución* se sustrae a lo nativo; pero este sustraerse surge ya del esencial atender al evento, es decir, de la obediencia al sobreponerse.

El evento-apropiador es en su comenzar en ocaso lo foráneo [*Unheimische*], pero no lo foráneo con respecto a lo nativo [*Heimisch*] del poetizar, sino lo esencialmente no referido a lo nativo o foráneo; pero para nada el mero aventurar, que precisamente queda proscripto de ambos en sendas y diferentes indiferencias para con ellos.

Lo "foráneo" del pensar está fuera de nativo o extraño en el esenciarse de la verdad misma.

El poeta sólo puede recordar, su palabra indica lo sagrado, de modo que nunca puede poetizar el (evento) de lo sagrado ni acaso el comenzar del evento.
Pero en cuanto el poeta sólo dice lo sagrado, instituye y es fundador.
El recordar es un poetizar del pensar.

El pensador sólo trae a la resolución la diferencia y nunca puede fundar en la obediencia a la despedida. Pero no sólo piensa "en" lo sido y adviniente, sino que piensa precediendo en el comienzo.
Este pensar-previo visto desde el comienzo como tal es referencia más inicial al ser [*Seyn*] y por ello un pensar más pensante, es decir, pensar pensador. Pero como pensar-previo su pensar tiene desde la pura separación algo del modo del fundar (es d. del poetizar).

245 No obstante, en tal confrontación la misma determinación nunca puede sólo ser trasladada a la oposición. Aquí no hay en general mera oposición y ninguna correspondencia. Aquí en la plena separación no hay ningún refugio en lo común, que pudiera tener el carácter de lo inmediatamente común a todos.

Y por ello siempre tenemos que saber que todo esto ha sido dicho en el diálogo con "el" poeta, diálogo que ya habla desde la resolución y su experiencia.

Experimentado desde la resolución:

El comenzar del comienzo
La despedida
El ocaso
El (evento)
El ser [*seyn*]-ahí
El ser [*Seyn*]
La verdad

cerrado   abierto

•

Lo sagrado	El ser
Dioses y hombres	La humanidad según la historia del ser [*Seyn*]
El devenir nativo en el pasaje por lo foráneo [*Unheimische*]	La liberación en el a-bismo
*	*
El poder oír la palabra poética	Lo inaudible de la palabra atenta
	
abierto	cerrado

B. El pensar según la historia del ser [*Seyn*] 246

La resolución de la diferencia (de la diferenciación)

El cuidado del a-bismo

El camino de bosque

El pensar y la palabra

267. El pensar según la historia del ser [*Seyn*]
es –juzgado desde la metafísica– expuesto necesariamente a dos condenas recíprocamente correspondientes y contradictorias. Aparece al pensar metafísico y su "lógica" y ratio como la renovación de lo "irracional" (el comienzo es irracional)[a]. Pero también aparece a la designación metafísica de lo elemental (de la "naturaleza" y de lo sensible) como racional (el ser es como un mero concepto, vacío, abstracto)[b]. Ambos juicios tienen tanto razón como no razón. Permanecen bajo todo aspecto inadecuados. Proceden de lo superado. No son capaces de pensarse a sí mismos ni a su unidad, y así no pueden nunca, ante todo no a partir de lo por pensar, llegar en claro acerca de su esencia. El pensar según la historia del ser [*Seyn*] deja detrás de sí al representar la diferenciación de racional e irracional, porque no se determina para nada por el representar ni por el presente ni por la mera vista. La resolución de la diferencia es esencialmente más

---

a Pero el comienzo es el acaecimiento del pensar.

b El ser es *el* elemento.

rigurosa que toda racionalidad; es esencialmente más dispuesta de lo que todo irracional pudiera impresionar.

La resolución es el dolor (espanto y deleite) de la experiencia, que en ausencia [*ausständig*] en el comenzar (sido – adviniente) encarece en el a-bismo.

247 *268. El pensar según la historia del ser* [*Seyn*]

La esencia del pensar se determina como la referencia a la verdad del ser [*Seyn*], de modo que esta referencia es acaecida desde el (evento) mismo.

"Pensar" no es aquí un "acto" o un proceder del hombre, que pudiera alcanzar su delimitación a través del análisis de las "facultades".

El pensar se determina desde el acaecimiento-apropiador del hombre, donde la esencia de la humanidad se ha fundado en el ser-ahí.

¡Pero así lo distintivo del pensar no es aún captado! Es la resolución de la despedida, y en tanto tal el ser [*Seyn*] mismo se diferencia del ente aclarándolo.

¿Resolución? Es la obediencia al sobreponerse del ser [*Seyn*] para la despedida. ¿Qué y quien sigue? El pensar, como resolver *diciente.* Decir, palabra no es expresión de la resolución, sino ésta misma. ¿Qué tipo de decir? ¿Enunciar?

El decir que sigue indicador, atento (disponiente) de la historia del ser [*Seyn*].

269. El pensar según la historia del ser [*Seyn*] *en el tránsito*

se desprende sólo lentamente del modo y de las reivindicaciones del "pensar" metafísico, que nos rige simplemente como "el pensar" y también ha generado "la lógica".

En el tránsito es también necesario que el pensar se piense fuera de la "reflexión" metafísica, antropológica y no obstante llegue a la "meditación", porque la resolución es una meditada.

La precaución de la resolución rige a la custodia de la verdad del ser [*Seyn*].

270. El pensar según la historia del ser [*Seyn*]

no trae "dioses", tampoco descubre nuevos ámbitos del ente.

No es "reflexión" alguna sobre la "situación historiográfica". No es poesía, sino la singularidad de la resolución de la diferencia, que 248
ya se esencia como metafísica, sólo que sin fundamento e inexperta en la verdad del ente, y ha ocasionado por fin el olvido del ser y la devastación del ente.

271. El pensar según la historia del ser [*Seyn*]
La palabra pensante

piensa al ser [*Seyn*] en su sobreponerse en el evento del comienzo. El sobreponerse mismo se esencia entretanto como el pasar junto a.

Pero cuando este pensar ya se determina desde lo así por pensar, entonces queda sin embargo por delimitar qué es en general "pensar". Por cierto "el pensar" en general es indeterminado y como tal no determinable. No obstante no quiere descansar la pregunta "qué significa aquí pensar".

Pensar es la referencia, inaugurada y ensamblada por el ser, a él. La ratio y el λόγος como opinar y enunciar de lo presente y copresente son sólo una manera del pensar, que se determinan a partir de la entidad como ἰδέα.

La "esencia" del pensar se determina según el esenciarse del ser [*Seyn*]; cómo éste es en su verdad, si abandona la indocilidad [*Unfug*] al dominio de la maquinación de la voluntad de voluntad, o si la sobrepone y si transfiere al pensar el sobreponerse como lo por pensar y de este modo dispone al pensar.

Pero si el pensar ha sido determinado así, entonces sigue al ensamblaje del ensamble y está así en lo acaecido [*Geschicht*] del evento y lleva

a resolución el sobreponerse del ser [*Seyn*] en la palabra pensante. ¿Cómo puede resolver esto? Asumiendo la resonancia de la unisonancia y siendo el eco de ambas.

El pensar es valoración de la dignidad del ser [*Seyn*]. Porque éste tiene su dignidad en el comienzo y éste se esencia en ocaso, el pensar tiene que seguir a este ocaso y de este modo experimentar el a-bismo. De este modo el pensar es el riesgo de la libertad inicial del comienzo. La experiencia del ser, que se diferencia en la diferencia de la despedida, es el dolor que soporta esta separación.

249 El pensar es el devenir nativo en la localidad de la despedida. El preguntar es aquí seguir al a-bismo. Este preguntar experimentante no requiere respuesta alguna.

El preguntar según la historia del ser [*Seyn*] abre al hombre lo abierto de la resonante unisonancia del ensamble del evento. Este preguntar sigue al ensamblaje del ensamble; el preguntar se ensambla diciendo en el ensamble. ¿Pero por qué se da aquí el discurso de un preguntar? Porque el pensar en su esencial referencia a la verdad del ser [*Seyn*] siempre permanece en el no saber del comienzo, en tanto nunca ha sido trasladado a éste, pero a la vez sabe el comienzo y sólo él, en tanto sigue al ensamble, desde él acaecido-apropiadoramente, del sobreponerse del ser [*Seyn*] en el evento. Este saber y sin embargo no saber, que no puede detenerse en ninguna respuesta, porque si no dejaría perderse el sobreponerse del ser [*Seyn*], tiene que permanecer en la ex-periencia del evento y esta ex-periencia detiene la referencia a la dignidad (inicialidad) del ser [*Seyn*], dignidad que tiene para el pensar el rasgo fundamental de la cuestionabilidad. Que el ser [*Seyn*] sea digno del preguntar no dice que esté *bajo* éste y dependiente de él, pero sí dice que el ser [*Seyn*] se encuentra en una referencia no casual a la esencia humana y a la posibilidad de su historia.

¿No pregunta también el pensar según la historia del ser [*Seyn*] la pregunta esencial como la pregunta-"qué"? Sí y no. Pues la esencialidad de la esencia se determina desde la verdad del ser [*Seyn*], es decir, desde el evento. Conforme al sobreponerse y ensamblaje también la pregunta-"qué" se ha transformado.

Desde este pensar según la historia del ser [*Seyn*] y a través de él se ha pensado la esencia de la poesía "del" poeta futuro. Este pensar es diálogo con esta poesía y permanece en todo separado de ella. Y por ello, a causa del ensamblaje experimentado en la propia esencia histórica en la historia del ser [*Seyn*] que así apenas se abre, lo que en la poesía y el pensar es aclarado y pensado, es lo mismo. Por cierto, ya dice esto "sólo" el pensar. Difícil es ver si la poesía poetiza del otro lado en el pensar y de él ha dicho poéticamente. La poesía de Empé- 250
docles podría conducir a tal suposición, si ella misma al interior de este poetizar no tuviera que ser el tránsito a la verdadera poesía. Sin embargo, ella roza por ello poéticamente el ámbito del pensar.

El pensar según la historia del ser [*Seyn*] no sólo puede, en virtud de su propia esencia histórica, sino que tiene que sostener la propia esencia en diálogo con la poesía misma, pero tiene también que ser una preparación de la poesía, que permanece sólo mediatamente. La meditación acerca del pensar según la historia del ser [*Seyn*], porque él mismo piensa inicialmente al pensar, tiene que llevar al diálogo también al poetizar, que poetiza a la poesía, y de este modo examinar la relación del poetizar con el pensar.

El pensar según la historia del ser [*Seyn*] no puede diferenciarse "de la ciencia", porque ésta, perteneciente a la metafísica y acabando con ella, no puede indicar ninguna diferencia, puesto que ella queda esencialmente por debajo del ámbito en el que el pensar se sostiene, en referencia al ser. Ciencia es investigación del ente, de modo que éste ya antes ha sido determinado como objeto. La poesía futura se

encuentra fuera del arte, que por doquier es metafísico. El pensar futuro se encuentra fuera de la filosofía, para la cual vale lo mismo.

El pensar según la historia del ser [*Seyn*] piensa, dúctil al sobreponerse desde el rasgo del ensamblaje en el ensamble del comienzo; dúctil en el sobreponerse es el dolor de la despedida del ser en el ocaso del comienzo. Como dolor encarece en el rasgo contrario a este rasgo y puede así sólo pre-sentar. El pensar no sigue simplemente al ensamblaje en el modo de una inmediata adecuación; pero tampoco media desde la ya resuelta sobreasunción [*Aufhebung*] absoluta de todo. Permanece en el inconsolable dolor y es así el sabedor no saber del comienzo; pero ninguna *docta ignorantia,* porque el pensar no piensa ningún ente. El pensar piensa a partir del comienzo; piensa hacia atrás en lo ya acaecido-apropiadoramente como tal y nunca es sin embargo un derivar de la causa suprema, tampoco un construir en retroceso.

La palabra según la historia del ser [*Seyn*] es por ello el evento: acae-
251 ce, ya ha acaecido, visto desde el pensar, que sólo es como lo acaecido.

También el pensar según la historia del ser [*Seyn*] tiene su medida, a saber, la historia del ser [*Seyn*]: cómo lo acaecido [*Geschicht*], desde qué localidad, cuán inicialmente acaece, cómo el acaecimiento dispone la instancia, desde qué extrañamiento el pensar llega a la experiencia, si el pensar sólo es un sonido previo de la resonancia, si es una resonancia, o una unisonancia, o hasta un eco de ambos; desde siempre diferente es entonces lo experimentado y su dicho y su ley.

El pensar según la historia del ser [*Seyn*] experimenta el evento, en el experimentar no persiste ante un “presente” que con gusto se quisiera buscar y preferir como refugio ante la historiografía (pasado) y la técnica (planeado futuro). Este “presente” es una evasiva. El experimentar alcanza otra localidad y se encuentra fuera del esfuerzo de incorporarse a sí mismo en un proceso histórico del tipo de una

dialéctica y hasta de la historiografía; pues historia no es "acaecer" y sucesión sino lo acaecido [*das Geschicht*]. La localidad del ser [*seyn*]-ahí se encuentra fuera de toda historiografía y técnica, pero también fuera de todos los mitos y del tiempo prehistórico.

272. El pensar según la historia del ser [*Seyn*]

no limita el conocimiento a una "ontología"; pero ella tampoco limita [*entschränkt*] el conocer a una percepción "óntica" suprasensible. Deja ingresar la "metafísica" en su esencia sida y piensa más inicialmente que ontología y ciencia óntica y que su acoplamiento y encumbramiento.

273. El evento

es experimentado en la ductilidad al ensamblaje en el sobreponerse, desde el cual el ser [*seyn*]-ahí se esencia, y en tanto cual es el todo del ser [*Seyn*].

El pensar según la historia del ser [*Seyn*] es el riesgo del dicho de lo indecible, sin nombrarlo. También el "comienzo" y el evento son sólo 252
palabras previas. El eco es así la voz aclaradora de la calma.

274. El pensar

El pensar tiene ahora en cierto modo que pernoctar al aire libre y aún más rigurosamente que hasta ahora saber respectivamente su localidad y detener la marcha.

El pensar tiene hoy que pensar de modo chocante, para impeler en general a los hombres a la pasión del pensar y forzar a aprender y ejercitar la diferenciación. La vacía pompa con la más vacía apariencia del pensar riguroso, la "lógica", promueve sólo la irreflexión. La logística es además lo más pronto un instrumento del instrumentalismo del ordenar, por lo cual también los americanos muestran por

ello una especial predilección. No se remite a "Leibniz", aunque éste como pensador moderno tenía que tener necesariamente en vista y voluntad el "cálculo".

El pensar encuentra raramente la correspondencia, porque se espera de él en lugar de ella, de la cual no se sabe nada, un efecto, que luego evidentemente tampoco se encuentra. Pero a través de ello se deja inducir a computarse un posible "efecto". Se reclama que el pensar y sus palabras conceptuales sean repetidos y tomados en uso (de hecho el peor de los efectos, que son todos malos); o se intenta dignificar al pensar, que se considera abstracto, en tanto se lo emplea prácticamente.

En lugar de ello vale sólo corresponder al pensar haciendo que el experimentar se torne más experimentante y el enunciar se confronte con el dicho del pensar y, sin asumir a aquél, se aclare a sí mismo y se deje determinar por lo esencial.

Tenemos que pensar (esencia de la verdad) al pensar. Si a *este* pensar ya se lo quiere nombrar "lógica", ¡¿qué es entonces la "lógica"?! Ciertamente no una teoría del enunciado y del representar.

253 *275. La discrepancia en la primacía de la presentación**

1. Si ha de decirse el ensamble del ser [*Seyn*], entonces ello exige, para el pensar según la historia del ser [*Seyn*], el pensar en el primer comienzo y en su avance hacia la metafísica y en ésta en su historia acabada como historia de la entidad y verdad del ente, que limita ella misma la esencia de la historia y expele a la historiografía junto con la técnica. Pero todo esto no es luego presentado, y el ensamble del ser [*Seyn*] aparece como una desprendida arbitrariedad, apaciguada tal vez a través de la *resonancia*.

* Cfr. el pasar junto a; esencialmente por la *experiencia.*

2. Si en primer lugar ha de relatarse inmediatamente la historia del ser desde el primer comienzo, entonces resulta oscuro a partir de qué es experimentada la historia ya en general como historia del ser y no como objeto para la historiografía de la filosofía. Esta presentación introductoria no es menos arbitraria. Y esta presentación surge del pensar del ensamble del ser [*Seyn*].
3. ¿Han de presentarse *ambos* en eco? Resonancia del fin de la metafísica – unisonancia en el comienzo – eco de la resonancia y la unisonancia.

*276. El comienzo – La inexperiencialidad***

Con respecto al primer comienzo y el otro comienzo, que no son dos diferentes comienzos, sino uno y el mismo en comenzar anterior y de siempre, estamos igualmente inexperimentados, o hasta sin experiencia. Pues no sabemos la diferencia, y no vislumbramos la despedida. No estamos a la altura del ocaso y pensamos a su respecto sólo fin y derrumbamiento. Estamos sin experiencia del comenzar del comienzo, "sin dolor".

Conocemos sólo la brutalidad de la voluntad de poder; y se cree saber algo del "dolor", cuando se informa que estaríamos en condiciones de objetivar el "dolor", siendo tomado el dolor sólo como mero 254
estado corporal.

Tenemos que aprender primero el experimentar. A saber, sobre todo la experimentación del primer y del otro comienzo; sólo en la esencial referencia de ambos, para lo cual nos falta la palabra que nombre, experimentamos en primer lugar el comenzar y en él el acaecimiento del ser [*Seyn*]. La instancia en el ser-ahí surge primero de la

** El pensar según la historia del ser [*Seyn*] en su inicio.

ausencia [*Ausständigkeit*] en el evento-apropiador. El abandono del ser y el hombre antropológico se corresponden. Tomados en sí resultan la barrera insuperable que se ha deslizado entre el ser [*Seyn*] y el hombre.

277. La inconsolable despedida

Sobreponerse no es consolar en el sentido de disolución del dolor. Exige el rescate en el dolor del preguntar a lo cuestionable.

278. El pensar según la historia del ser [Seyn] y el concepto

El concepto [*Begriff*] no es el asidero [*Griff*] del calcular, sino quintaesencia [*Inbegriff*] como ser incluido [*Einbegriffensein*] en la instancia del interrogar lo cuestionable.

Conceptos no son esquemas de lo representado, de significaciones y de opiniones, sino *instancias* en lo abierto del claro del ser [*Seyn*]. Más rigurosos que todos los conceptos del calcular, porque más fatigosos, fatigados por la necesidad de la indigencia de la cuestionabilidad del ser [*Seyn*].

Pero ¿la universal inteligibilidad y hasta obligatoriedad? ¿No es aquí todo "subjetivo" y "según el estado de ánimo"?

279. El pensar inicial

Este nombre podría imponer la representación de que el mencionado pensar sería espontáneamente la puesta del comienzo y mismo lo comenzante. No es así.

El pensar inicial indica al ser [*Seyn*] diciendo y lo deja volver a su esencia (es decir, su verdad) como claro.

255 Comenzar el comienzo significa: dejar volver el comienzo a sí mismo. Este dejar es la obediencia de la escucha de la calma de las vecindades del comienzo. La calma como esencia inicial de la unisonancia; la "unidad" no la del λόγος y del ἕν, no la del "sistema" y del "absoluto".

280. La resolución de la diferencia

es el *cuidado del a-bismo,* a fin de que la fundación de la humanidad tenga que apropiarse su abierta indigencia e inicial necesidad (Cfr. sobre el "a-bismo" *El dicho* M.A. 29*). En consecuencia no puede esperarse del pensar del comienzo nunca un *inmediato* fundar y construir, ninguna inmediata salvación, ninguna verdad palpable. En todo caso tampoco un mediato balizamiento luminoso de la "existencia" en el sentido de la "filosofía existencial".

Este pensar de la historia del ser [*Seyn*] es eventualmente histórico, no da ninguna "concepción de mundo" y no apela a la "existencia" y no ejerce ninguna "investigación" en el sentido de un descubrimiento de las "categorías". Este pensar tampoco entra en lugar de la poesía, no entra en competencia con ella y enteramente no toma de ella la verdad.

Como pensar según la historia del ser [*Seyn*] es históricamente único y es resolución de singulares referencias y es diálogo con el único poeta, a cuyo encuentro sale este pensar. El cuidado del a-bismo es la cautela ante lo terrible, en donde (en cuyo claro) tan sólo se deciden lo sagrado y la des-gracia y son destino. El cuidado del a-bismo es la preparación del ensamblaje, del cual procede el destino.

La resolución de la diferencia es el pensar pensante. La resolución es la experiencia del comienzo. La experiencia es el dolor de la despedida. El pensar pensante es ex-periencia y, por cierto, experiencia acaecida-apropiadoramente del evento-apropiador.

resolución 256
experiencia } *el pensar*
dolor
dicho

---

* (aparecido en GA 74).

Este pensar es esencialmente diferente del pensar que la "lógica", es decir, la metafísica conoce como ἰδεῖν – νοεῖν – *intellectus, ratio*, representar en general – "concepto".

La resolución no piensa "conceptos", tampoco piensa "en" conceptos; es la referencia al ser [*Seyn*] mismo y se encuentra bajo la ley del evento.

281. El pensar como la resolución

es *resolución de la diferencia* en su verdad, es decir, en la despedida como la esencia del comenzar del comienzo. *La cautelosa palabra del lento dicho de la atenta resolución.*

La resolución ha sido ella misma acaecida-apropiadoramente y por ello histórica; por ello no "*está*" en un "resultado" de una "obra", que luego está presente como "conocimiento" y "entendimiento". La resolución está en el decir acaecido mismo, en el que a la vez, conforme al sobreponerse, se cumple un cambio de la palabra: el lento, continuo decir de la historia del comienzo es la resolución.

(Desde el largo dominio de la metafísica "la ciencia", "investigación", "erudición" es la seducción del pensar pensante; la seducción alcanza hasta en el circuito donde en apariencia ha sido superada, en tanto la "filosofía" persigue la ambición de ser una "sabiduría de la vida" práctica (no teórica). Pero ello es sólo la falsa antagonista de la filosofía como ciencia pura; el acoplamiento de ambas seducciones en la "filosofía existencial").

La resolución es el dicho del sobreponerse de la diferencia en la despedida.

282. La resolución

Resolver la diferencia significa: dejar así esenciarse el ser [*Seyn*] en su claro a través del auxilio del dicho, que recae [*dahinfällt*]

en cada remisión al ente y la explicación desde éste (metafísica 257
y sus consecuencias-esenciales como técnica e historiografía). La resolución en la despedida tiene por resolver este recaer sólo como consecuencia esencial y no acaso por meta, en el caso de que en general pudiera ser rebajado a un propósito a través de una fijación de objetivo.

La resolución lleva la palabra al comenzar, es decir, a la despedida en ocaso y sobre todo en el recaer de la primacía del ente, de modo que en la resolución el ser [*Seyn*] sobrepuesto en el evento llega puramente a su claro; pero nunca "a través" de la resolución como un modo de realización, sino desde la misma resolución acaecida-apropiadoramente.

¿Dónde está el testimonio del acaecimiento?

283. El re-húso en el dicho del evento

Puede sorprender que por doquier en el pensar según la historia del ser [*Seyn*] hable el negar. A menudo reza el discurso, *esto no es...*; esta negación tiene su esencial necesidad en la resolución, que sigue a la despedida. El "no" [*nicht*] y "no" [*nein*][50] nunca es reactivo, completamente no donde frente al primer comienzo se dice el otro; pues este "frente" dice sólo la confrontación y claro del comenzar del comienzo. Pero aún allí donde el dicho lleva a la palabra la superación de la metafísica, el "no" [*Nicht*) y "no" [*Nein*] nunca es la mera negación; pues la metafísica es el inevitable incidente entre el primero y el otro comienzo. Tan sólo en este incidente llega a resonancia el comenzar

---

50 Estos dos adverbios de negación, que se distinguen en alemán, empleándose 'nein' como simple respuesta y 'nicht' para negar un verbo, un adverbio o un adjetivo, se traducen ambos en castellano por 'no'.

del comienzo. Tampoco es una resistencia este "no" con respecto a la metafísica, porque el dicho del evento ya está inicialmente en la otra verdad.

Pero a menudo este polifacético "no" del rehúso es sólo preparatorio, en tanto interpela el opinar vigente en el espacio-tiempo de la metafísica.

284. El camino de bosque

Los caminos de la resolución y sus pasajes son por doquier caminos de bosque, tales que conducen un trecho más allá en el monte, es
258 decir, en el bosque y allá repentinamente terminan en la oscuridad del bosque. No son sino por nadie transitados y son propiamente desacreditados; son caminos de bosque, porque por ellos no "se" adelanta y no hay progreso alguno, caminos "falsos" y equivocados. Estos caminos no son muy seguros. La resolución está siempre en un camino de bosque, de los cuales uno no conoce al otro; están incomunicados, pero sin embargo destinados sólo a lo único, aclarar el bosque, para luego dejarlo incólume en su surgir y a la mucha ocultación que se esencia a lo largo de tales caminos. Caminos de bosque son entonces caminos cubiertos de vegetación; son olvidados; y sin embargo por ellos fue cargada y conducida la leña, que en cualquier parte olvidada e inexplorable en su procedencia, dejó encender un fuego. La resolución de la diferencia (es decir, el pensar según la historia del ser [*Seyn*]) lleva la carga del decir en el camino de bosque.

285. Comienzo e inmediatez

Dicho

Si la reflexión lleva el pensar del comienzo como pensar "sobre" él de inmediato a la referencia a la representación del mediar y de

la objetivación, entonces ha devenido inevitable indagar [*ermitteln*] desde el negocio de la mediación el comienzo como lo inmediado e inmediable. Pero con ello han sido ya establecidos también los límites, al interior de los cuales se pueda hablar en general "de" comienzo. Es lo inmediato y nada además de ello. Y esta comprobación aparentemente inicial convierte sin embargo al comienzo en lo que a través de la mediación en general y como tal (la normativa) ha sido mediado. Tal pensar nunca puede pensar inicialmente; este pensar toma su propia esencia del olvido del comienzo, es decir, de la consolidación en lo presente ante la mano.

Las exposiciones según la historia del ser [*Seyn*] "sobre" la metafísica y su historia se excluyen como instructivas; en tanto indican una "superación de la metafísica" pareciera que sólo a través de la mención del pensar anterior la pusieran de relieve. Se puede evidentemente en todo tiempo tomar todo sólo así y con alguna buena voluntad hasta 259
emplearlo para mejoramiento de la "investigación historiográfica-crítica" de la historia de la filosofía. Tal vez se pueda también pasar por alto todo como construcción arbitraria. Resulten como resulten aquí las tomas de posición, todas vienen del circuito de la consideración erudita y persisten en ella.

Pero el recuerdo [*Erinnerung*] de la historia del ser [*Seyn*] es el vislumbrar el comenzar del comienzo. Tal vislumbrar no se aviene a la rígida seguridad del cálculo. Es suposición como instancia de un coraje, cuyo ánimo fue dispuesto por la transferencia a éste; que un futuro hace tiempo ha acaecido: *el claro desde el ser* [Seyn] *al ser* [Seyn] *de la verdad. El del ser* [Seyn] *al ser* [Seyn] *es uno y el mismo, es el evento-apropiador*. El claro "del" ser [*Seyn*] no es enunciable en la palabra del lenguaje habitual, porque el mismo dicho como acaecimiento del comienzo dispone a la palabra.

286. El pensar inicial en la tradición desde la metafísica

El pensar en el ser se sostiene en considerar al ente con respecto a su entidad.

El pensar del ser mismo piensa en la verdad del ser [*Seyn*].

Verdad es aquí ya ambigua: verdad mienta por una parte ámbito de proyección del comprender el ser. El mismo ámbito de proyección es claro. Pero el esenciarse del claro mismo permanece indeterminado y en esta dirección interrogativa también indeterminable. Pero verdad mienta luego lo esenciante, como lo cual el claro acaece-apropiadoramente, de modo que por largo tiempo el evento-apropiador mismo se rehúsa, como si no se esenciara.

El pensar en la verdad del ser [*Seyn*] piensa al evento-apropiador.

Entonces el otro pensar acaecido a través del salto ha devenido entretanto pensar transitorio. Piensa la entidad οὐσία en la φύσις y piensa φύσις y evento-apropiador mismo aún inicialmente desde el comenzar.

El comenzar del comienzo se descubre como el dicho. Inicialmen-
260 te primero surge como λόγος (Heráclito). Pero junto con la infundada ἀλήθεια también el λόγος, pronto o inicialmente primero, es ya siempre entregado al "discurso" humano.

Para el pensar inicial la superación de la metafísica es propiamente sólo un interludio según la historia del ser [*Seyn*] en medio del tránsito.

Tan sólo en el pensar inicial se manifiesta el ser [*Seyn*] como el comenzar, que promete, rehúsa y prohíbe esenciarse de la verdad y su fundación, infundación y transformación en corrección.

Desde el comenzar del comienzo acaece-apropiadoramente el claro, en el que el evento mismo se descubre como acaecimiento-apropiador del ser-ahí encubriendo el comenzar y tan sólo así da a pensar la referencia de la esencia humana al ser.

Tan sólo en el pensar inicial surge el saber de que y hasta qué punto para nada se puede proceder de la metafísica, cuando aquí procedencia mienta procedencia esencial. Pues éste es el acaecimiento-apropiador. El pensar inicial es sólo en tanto es inicial. No resulta como consecuencia de una organizada modificación del modo de pensar metafísico en otra "forma de pensar".

El pensar inicial es intocable por lo pasado, porque ha sido tocado en la emoción (disposición) de lo sido.

El pensar inicial es más inicialmente pensante, es decir, más pensante que el pensar de la metafísica. "Más pensante" quiere decir aquí: fuera de la diferenciación de "racional" e "irracional". Pero este "fuera de" no se encuentra en dirección de lo "místico", sino en dirección al "concepto" en el sentido de la palabra inicial. Si aquí puede darse en general una conversación en el mismo plano de la confrontación, entonces tendría que manifestarse en *contra-dicho* a la conclusión del discurso de Hegel del 22 de octubre de 1818 (cfr. Hegel, WW VI p.XL)*: "El coraje de la verdad, creer en el poder del espíritu es la primera condición del estudio filosófico; el hombre ha de honrarse a sí mismo 261
y estimarse digno de lo más elevado. De la magnitud y el poder del espíritu no puede pensar con suficiente grandeza. La cerrada esencia del universo no tiene fuerza alguna en sí, que pudiera oponer resistencia al coraje del conocer, tiene que abrirse a él y ponerle ante los ojos y llevar al goce de su riqueza y sus profundidades".

---

* "Discurso de Hegel a sus oyentes en la inauguración de sus cursos en Berlín el 22 de octubre de 1818", en Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Obras*, edición completa por una asociación de amigos del difunto. Tomo 6, *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas en compendio. Primera parte: La lógica*. Berlín 1840, p. XI.

287. Cuando el ser [Seyn] tuerce hacia sí la huella de la esencia humana

El pensar inicial del ser [*Seyn*] nunca apunta a un "efecto" o hasta una utilidad práctica; por ello no se presenta nunca a una competencia por éxitos en este circuito.

Pero el pensar inicial del ser [*Seyn*] apunta tanto menos a una mera inspección de "esencialidades"; por ello tampoco pertenece nunca al circuito de reflexiones "teóricas".

El pensar inicial del ser [*Seyn*] no "apunta" para nada a "algo", sino que es sólo él mismo desde la gracia de lo por pensar, del ser [*Seyn*]. En tanto este pensar *es*, acaece ya lo único, que propiamente acaece y funda historia en esencia: la decisión de la esencia de la verdad.

288. El pensar del ser [Seyn]

Quien osa esto, tiene que aprender a concebir lo más difícil, que en tal pensar surge una experiencia, que se eleva *frente* a la habitual "experiencia":

Todo lo esenciante esencia [*erwest*] como el ser [*Seyn*] mismo en su propia calma el ocultamiento, que prohíbe toda manifestación.

Saber en este ocultamiento la riqueza del surgimiento significa *pensar*. En este pensar descansa el conocimiento de que nunca alguien sino oye el decir del ser [*Seyn*], si ya no ha sido dispuesto por su voz y no requiere de manifestación.

262 ### *289. El pensar y la palabra**

Parece que la poesía estuviera asignada a la palabra más originariamente que todo comportamiento y actitud humanos. Si acaso el

---

* Cfr. *El dicho*. M.A. 18 y sigs. (aparecido en GA 74].

lenguaje es pensado como la "poesía originaria" de la humanidad, es innegable esta referencia entre palabra y poesía. Pero tal vez esta opinión sea sin embargo errónea. La poesía, si bien está sólo en el "elemento" del lenguaje, tiene siempre en su palabra la "imagen", es decir, aquí lo intuible, a través y en lo cual ella poetiza su poetizado. En el instante del decir poético, la palabra se desprende del poema, en tanto hace desaparecer la dualidad de ambos en lo poetizado. La dependencia de la palabra es en el pensar del ser [*Seyn*] esencialmente diferente, es decir, en general inicial, a diferencia de la poesía.

Aquí la palabra y el lenguaje (que no son lo mismo), no son de ninguna manera sólo "elemento" y "éter", ¿sino? – el abismo del comienzo.

Hasta qué punto en la palabra se esencia lo a-bismal del comenzar, en el pensar del ser [*Seyn*] –no evidentemente en la metafísica y en la filosofía– es decisivo el decir del dicho, no lo dicho, en el sentido de un contenido por sí captable de un "conocimiento" y verdad. Mientras en el poema de cualquier tipo lo poetizado incluye en sí la palabra, en el pensar lo por pensar, es decir, la resolución de la diferencia, es reensamblado [*zurückgefügt*] en la palabra. La docilidad en la palabra es en el pensar de esencia inicial; exclusivamente lo que se muestra en ello, es que esta palabra es sin-imagen, es d. *sólo* palabra, que indica únicamente al sobreponerse del ser [*Seyn*].

La palabra en el pensar según la historia del ser [*Seyn*] no es medio de expresión y de presentación, sino la respuesta esencial, la palabra que va al encuentro del hombre según la historia del ser [*Seyn*]; tampoco antes y en general palabra y luego en particular yendo al encuentro; sino que la respuesta es la esencia del dicho del comienzo, porque el dicho es en su esencia acaecido-apropiadoramente, es decir, para llevar en la resolución la referencia del ser [*Seyn*] al hombre.

263 La distinción en la que "el pensar" como resolución de la diferencia se encuentra con respecto a la palabra se funda según su singularidad en que devenga una vez esencial la aclarada referencia del ser como evento al hombre y que por otra parte acaezca esta referencia del ser [*Seyn*] en el "pensar" como resolución conforme al ser [*seyn*]-ahí. Pero al ser [*Seyn*] pertenece esencialmente la palabra. Y sólo la palabra sostiene el claro del ser [*Seyn*] y la historia de su sobreponerse en la despedida. Por el contrario la poesía nunca poetiza al ser [*Seyn*], aunque su poetizado con el ser [*Seyn*], separado, es lo inicial en cuanto lo sagrado.

La palabra pensante es la sentencia de la experiencia de la despedida. La sentencia es quiebre del silencio del claro acaecido. ¿De dónde y cómo aquí silencio? Lo sin-ruido como lo in-sensible. Lo silencioso del ser [*Seyn*].

La sentencia es la palabra de la respuesta a la *re-ivindicación* del comienzo.

La re-ivindicación en el acaecimiento-apropiador del hombre en la esencia según la historia del ser.

La *palabra previa* en la respuesta de la palabra del pensar según la historia del ser [*Seyn*].

290. El ser [*Seyn*] *– pensar*

El pensar, es decir, el querer detener la estancia en el claro de su esencia, encuentra en ello siempre de nuevo el mayor y a la vez desconocido obstáculo, en el hecho de que el ser [*Seyn*] rige igualmente para lo "abstracto" y "formal".

Estamos tan desacostumbrados a lo inasible, que no es un ente, y hasta a disgusto ante lo in-concebible para la diaria facultad de concebir, que sólo raramente estamos dispuestos a asumir tan decididamente la serenidad ante lo no-ente, el que aquí nos disponga totalmente algo esenciante.

No se puede descartar de modo inmediato la ambigüedad de que el ser sólo pueda constituir lo vacío de lo "formal" y "abstracto".

C. Acerca de la primera dilucidación de las palabras fundamentales 264

La "ver-dad" (acerca del dicho del primer comienzo)

La *"esencia"* y el *"esenciarse"*

La *historia* y lo *acaecido*

a. La "esencia" y el "esenciarse"

291. Ser [*Seyn*] *y esencia**

Pensar la esencia del ente, eso caracteriza el tipo de filosofía y metafísica.

Pensar la esencia del ser [*Seyn*], remite hacia afuera al otro comienzo.

Pero cuando la esencia es pensada, sea la esencia del ente, sea la esencia del ser [*Seyn*], cada vez ha sido ya decidida en "esencia" la verdad del ser [*Seyn*] (esencia es *esenciarse-viraje* según la historia del ser [*Seyn*]).

Y en el pensar inicial, que piensa la esencia del ser [*Seyn*], ser [*Seyn*] y esencia se han también encontrado de una singular manera.

"Esencia" no es aquí simplemente entidad como el κοινόν del ente, sino que es "verdad". Y verdad por su parte es ella misma perteneciente al ser [*Seyn*] mismo.

---

* *Acerca del comienzo.*

Pero donde la esencia permanece sólo lo general, allí se mantiene la primacía del ente y con ello el enfrente al hombre que percibe y el ἐπέκεινα.

Pero en ninguna parte se desoculta la "esencia", es decir, el ser de la esencia.

Como *essentia* y *quidditas* y γένος indica sólo siempre el tipo de captación del ente como tal por parte del hombre.

265 En ninguna parte viene a la palabra el ser [*Seyn*] mismo.

El pensar de la esencia del ser [*Seyn*] no piensa el ser [*Seyn*] y luego aún "la esencia", sino que piensa el ser [*Seyn*] como el esenciarse, como la verdad del ser [*Seyn*], que pertenece al ser [*Seyn*] como evento y comienzo.

"Esencia" es según la historia del ser [*Seyn*] siempre pensada conforme al evento como el *esenciarse* – el "esear" ["*isten*"] del ser [*Seyn*], que sólo "es".

"La esencia" se funda ya cada vez en la verdad del ser y "es" ella.

b. Historia

(su esencia desde la historia "del" ser [*Seyn*] (evento))

lo acaecido ⟵ | ⟶ *el acaecer*

cfr. el Occidente y la modernidad

Historia como *esenciarse de la verdad*

292. *Acerca del empleo de la palabra*

Diferencia:	historial [*geschichthaft*] e histórico [*geschichtlich*]
historial [*geschichthaft*]:	lo que tiene su esencia desde la historia, es decir, del acaecimiento-apropiador
	historial es
	1. el ser [*Seyn*] mismo

2. la singularidad del hombre acaecida en el evento como historial, (es decir, de lo histórico del ser).

histórico [*geschichtlich*]: lo que pertenece a la historia del ente, en tanto el ente ingresa en el historial de la humanidad.

Cuando el ser [*Seyn*] llega a la verdad y la verdad al ser [*Seyn*], es *historia;* ello significa:

Lo acaecido [*Geschicht*] de los envíos del evento.

Los envíos son los momentos de la verdad del ser [*Seyn*].

293. La historia es lo acaecido [*Geschicht*] 266

Así como la cordillera [*das Gebirg*] deja esenciarse a las montañas [*die Bergen*] en su ensamblaje y no se compone acaso de montañas.

Lo acaecido [*Geschicht*] es el ensamblaje del ser [*Seyn*].

El ensamblaje comienza en el comienzo.

Historia es decisión de la esencia de la verdad, porque esta esencia es el evento del comienzo, en tanto se transfiere cada vez al claro.

El inicial ensamblaje y el viraje.

La ver-dad [*Wahr-heit*] –según la historia del ser [*Seyn*] – como evento es la *transferencia del claro.*

En el acaecer-apropiador está la di-ferencia y la indigencia de la decisión.

Lo acaecido es el acaecer-apropiador de los envíos al ser [*Seyn*], en donde se decide cada vez la esencia del ente.

La historia es esencialmente lo acaecido del ser [*Seyn*].

Esto es el ensamblaje del ser [*Seyn*] en el evento (el ensamblado [*Gefügnis*] del claro, ensamblándolo) para la competencia del comienzo, ensamblándose en éste (cfr. II. La resonancia).

La historia como lo acaecido es el ensamble "del" comienzo.

El comienzo y lo acaecido; sólo inicialmente es pensable la esencia "de la" historia como lo acaecido (La *cordillera* – lo esenciante "de las montañas", no mero conjunto de una pluralidad).

294. La esencia de lo acaecido

Conforme a la ensamblada esencia de lo acaecido, procedente de la competencia [*Fug*], ensamblándolo a él mismo, tenemos que diferenciar varios conceptos de la historia.

La historia del ser [*Seyn*] – el ensamblaje [*Erfügung*] que se ensambla del evento

La metafísica como historia – es el progreso desde el primer comienzo aún infundado a la esencia de la entidad.
267 El progreso no tiene su esencia en un movimiento sino en el modo de ensamblarse, en el ya-no ensamblarse en la competencia inicial y sin embargo de la necesaria resolución de la incompetencia.

La historia de la humanidad metafísica, que está ensamblada en la historia occidental.

La historia de los dioses en el espacio-tiempo del ser; "el dios" de la metafísica y del Cristianismo.

El acabamiento de la metafísica es sólo experimentable desde la esencia de la historia del ser [*Seyn*]; no historiográficamente computable según "hechos" en el momento de una decadencia.

Lo acaecido	y	"la historia"
Lo *acaecido*		"el acaecer"
Instancia		el disponer historiográfico
Destino		y hacer de la historia
"Hado"		hacia adelante y hacia atrás

295. La historia

(la técnica)

El envío y lo enviado y lo que le sigue de un modo u otro, eludiéndolo de un modo y otro, el infortunio en el destino y todo lo que determina en la historia nunca llega como tal inmediatamente a la "conciencia", es decir, dicho modernamente al representar calculador como aquello que en primer lugar y próximamente es calculado por anticipado. Lo capcioso del cálculo y de la técnica en general es adjuntar un primer plano en todo disponer de lo objetivo. A través del primer plano se proporciona el circuito de los "fundamentos", es d. causas, de los cuales extrae todo descubrir calculador, es decir, todo inventar, y se considera "creativo".

Una época técnica y sobre todo la de la técnica incondicional está en el camino de la ahistoricidad; lo que es una esencia, a saber: la 268
inesencia de la historicidad, y por ello toma el máximo interés en el "acaecer historiográfico". La época ahistórica nunca es sin historia. Sin historia es la naturaleza, pero este "sin" no es carencia alguna, sino propio origen.

296. Historia

El gran error es tomar la esencia de la historia desde la historiografía ("historiográficamente"), es decir, entenderla conforme a la conciencia, o en el caso de que se quisiera remitir a lo "ontológico", concebir la historia como "acaecer" y el "acaecer" como los "acontecimientos" y "vivencias".

La historia es lo acaecido (la cordillera [*Gebirge*] de las montañas). Lo acaecido de las capas [*Schichten*], es d. de los envíos de lo destinal; y de éste no sabemos la esencia, porque no hemos preguntado aún por ella. Lo destinal y el envío. El envío y la transferencia. La transferencia y el evento-apropiador.

*

"Principios historiográficos" – siempre reactivos y
comienzos históricos – ni esto – ni activo – ni pasivo

*

Mantener claramente diferenciado

La historia del ser

y

La historia de la verdad del ente

*

La historia de la verdad del ente

y

La historia "de" la metafísica.

*

La metafísica como historia del ser

(más precisamente como *un* evento).

"Historia" – no de acaecer y movimiento.

*

269 Historia de la metafísica

e

Historia de los *conceptos* del ser

*

El comenzar – Historia del ser – metafísica

Superación de la metafísica – sobreponerse del ser [*Seyn*]

La historia de la metafísica.

La metafísica es rasgo fundamental de la historia "occidental".

La esencia histórica de la metafísica.

Historia – como esenciarse de la verdad del ser [*Seyn*]. Esenciarse, en el fondo el sobreponerse del ser [*Seyn*] – Sobreponerse como el comenzar. El sobreponerse del ser [*Seyn*] como el fundar de la metafísica en su superación.

Para el sobreponerse del ser [*Seyn*] el ser tiene en primer lugar que desprenderse en la entidad, y la entidad tiene que llevar el ente como tal a la realidad de la objetividad. La superación de la metafísica surge del sobreponerse del ser [*Seyn*].

297. Superación, tránsito, comienzo

Superación parece el rechazar y la removiente negación. Pero según la historia del ser [*Seyn*] procede también ella del comienzo y es en esencia tránsito.

Tránsito es dar la bienvenida en lo sido y así la inauguración de la inicialidad, que en otros tiempos no podía alcanzar lo sido. De allí que "superación" y "tránsito" tengan que permanecer diferenciados de todo tipo de "sobreasunción" (*conservatio, elevatio*), que tiene su derecho sólo en la metafísica, más precisamente en la metafísica "de" lo absoluto.

Con ello ya se ha respondido a la pregunta de cómo en el tránsito del primer al otro comienzo la tradición se mantiene y la continuidad del avance de la historia. "Continuidad del avance" es una determinación, que a través del pensar historiográfico-técnico es computada para el transcurrir. Lo inicial no conoce "continuidad" en tal sentido.
Pero ¿cómo se "relacionan" entonces los saltos? No se relacionan entre 270
sí, sino que cada uno es cada vez el mismo ser [*Seyn*] esenciante.

Superación tampoco es nunca mero giro. Éste permanece siempre limitado al mantenimiento y modificado regreso de lo por volver.

"Giros", según el tipo platónico frente al primer comienzo, según el tipo del giro "copernicano" de Kant, según el tipo del giro de la metafísica relativa a la absoluta, según el tipo de la inversión antiplatónica de Nietzsche – nunca conducen a lo inicial.

Pero los giros viven de la apariencia de "algo nuevo" inmediatamente impuesto; hacen rodar sólo lo mismo y lo mantienen fuera

del círculo de un cambio esencial. "Subversiones" son los modos en los que se esconden los ya decididos avances para asegurarse nuevamente a través del grito de lo nuevo la debilitada aprobación de la historiografía. Las subversiones son la astucia de lo vigente para hacer su vigencia más y más definitiva e incondicional. Por ello es en todo tiempo difícil escapar del afán de subvertir, porque en la apariencia de lo meramente nuevo persuade de que se ha alcanzado ya lo inicial. Por doquier tal afán cae en el vacío del mero avance.

298. Historia del ser

¿"Época"? "Situación" y "posición" de la esencia humana con respecto al "ser". Tan sólo aquí se encuentran las palabras adecuadas.
La "época" de la maquinación –
Ser por doquier ya "realidad".
La referencia del hombre al ser como "realismo" [*Wirklichkeitsnähe*]; este realismo es interpretado como experiencia práctica [*Lebensnähe*][51], mientras "experimentar" y "vida" (conforme a sorber [?] y cultivo) tengan primacía.

Entretanto en el curso calculador de la historia maquinal de la cercanía a la vida devino "la cercanía a la empresa". El hombre "cercano a la empresa".

Primero la historia del ser tiene no sólo que permanecer oculta,
271 sino además la historia de la "filosofía" y ésta misma tiene que hundirse en el olvido historiográfico, hasta que pueda llegar el instante para el recuerdo [*Erinnerung*] de lo sido e inicial.

---

51 Traducimos 'Wirklichkeitsnähe', cercanía a la realidad, por realismo y 'Lebensnähe', cercanía a la vida, por experiencia práctica.

299. Espacio y tiempo

no son receptáculos y formas, sino *acaecientemente* lo *acaecido-apropiadoramente* – "ahí".

Espacio y tiempo no: vacíos o llenos, sino: desocultamiento u ocultamiento como evento del comienzo; *historia* – "instante".

*300. Historia e historiografía**

que aquélla sea concebida a partir de ésta es una consecuencia esencial de la interpretación moderna del ente a partir de la conciencia; la conciencia es el saber en el sentido de la inconcebida certeza. Esta certeza se impone en la forma de la calculabilidad y del ordenamiento y organización planeadas de todo ente.

La conciencia de la historia – la concepción historiográfica de la historia piensa a ésta como un acaecer, que tiene que ser llevado a certeza, es decir, al ordenamiento planeado.

301. O-caso

inter – entre a través (pasaje subterráneo)
sub –
occasus, interitus. (*decadence* (Nietzsche, Spengler) ≠ hundimiento de un transatlántico)
decadencia (disminuir) – hundirse
deteriorarse, muerte [*Todt*], desaparecer – *naufragium*
perecer [*Zu-grunde-gehen*] – (*Hegel*)
al fundamento – (es decir, al absoluto)
"o-caso" – inicialmente – *alcanzar* [*er-gehen*] *el a-bismo*

---

* Cfr. Sem. de ver. 42, recapitulación 27-31 [*Himno de Hölderlin "El Íster"*, GA 53]

272 *Sumergirse y ocultación= sobreponerse*

"hacia el [*gegen*] ocaso" = hacia la tarde (fundador)

"Occ-idente" el país del ocaso, es d.
del comenzar del comienzo

bajo – bajar al surgimiento, donde propiamente comienza – sólo entonces también el surgir [*Aufgehen*].
Surgimiento [*Angang*] – comienzo [*Anfang*]
ocaso [*Untergang*] (inter – sub)
descenso – caer hacia abajo – bajar
perecer – desaparecer – disolución
Pero pensado inicialmente:
ponerse bajo la preservante custodia de la ocultación;
esenciarse más inicialmente como el surgimiento desde el recordar [*erinnern*] la ocultación como abrigo.
Abrigo – preservación de la dignidad [*Würde*] – *dignidad* [*Würdigkeit*] (¿de quién?)

Ocultar
abscondere – *encubrir* – *sustraer* – quitar
proteger – *abrigar*
mantener en secreto – poner en secreto –
acaecer-apropiadoramente el secreto
retener.

XI. El pensar según la historia del ser [*Seyn*]

(Pensar y poetizar)

A. La experiencia de lo cuestionable 275

(cfr. Fundación [*Stiftung*] y resolución
La resolución de la diferencia)

El salto
La confrontación
La aclaración del hacer
El saber del pensar

302. Palabras conductoras

El pensar de los pensadores es un agradecer.
El agradecimiento pensante es la liberación de la libertad en su esencia (el viraje).
La liberación es el mismo garantizar la verdad acaecido-apropiadoramente.
La libertad es el comenzar del claro del ser [*Seyn*] en su verdad.

303. El pensar según la historia del ser [Seyn] es el inicial experimentar el sobreponerse del ser [Seyn]

Este experimentar es el dolor de la cuestionabilidad del ser [*Seyn*]. Este dolor es el saber de la intimidad del pertenecer a la cuestionabilidad del ser [*Seyn*], el cual en su sobreponerse exige al comienzo el apartamiento de éste. En el extremo alejamiento de la ver-dad del ser [*Seyn*] como el a-bismo, el pensar según la historia del ser [*Seyn*] sólo fundando puede decir el comienzo. La intimidad en el apartamiento es el dolor. El dolor según la historia del ser [*Seyn*] es el mantener abierto del ser-ahí del claro acaecido-apropiadoramente

de la foraneidad [*Unheimischkeit*] en el ser [*Seyn*]. Sólo este dolor es el al-canzar de la resolución de la historia del ser [*Seyn*]. Esta historia nos acaece-apropiadoramente como el sobreponerse del ser [*Seyn*].

El dolor según la historia del ser [*Seyn*] es fundamentalmente
276 diferente del "dolor" de la conciencia "metafísica"; es el dolor de la desunión de la *certeza* y su negatividad que sólo aparece y parece sobreasumida ya en el absoluto y por ello vista absolutamente.

El dolor según la historia del ser [*Seyn*] es insobreasumible; es el dolor de la cuestionabilidad y así la lejanía con respecto a la cercanía de la única dignidad del ser [*Seyn*].

El dolor según la historia del ser [*Seyn*] es la disponibilidad [*Gestimmtheit*] del pensar con instancia[a]. Esta disponibilidad determina todas las disposiciones del ser-ahí pensantemente fundado, en el que una humanidad tendrá que atreverse históricamente en el futuro, si ha de devenirle un saber del "ente".

304. Lo próximo del pensar inicial

es: fundar inaugurando (en el interrogar) el ahí como el ensamble de la verdad del ser [*Seyn*] sobre la experiencia del sobreponerse del ser [*Seyn*], que él mismo como evento-apropiador es el comenzar del comienzo.

Tan sólo desde la instancia histórica en el ser-ahí puede desplegarse la decisión del a-teísmo y esperarse el encuentro con los dioses.

"Tiempo" no es en *Ser y tiempo* lo último, sino lo próximo del pasaje al tránsito necesario según la historia del ser [*Seyn*] a la verdad del ser [*Seyn*].

---

a (Aquí el dolor ha sido entendido como carácter de la instancia, es decir, de la resolución misma. La esencia acaeciente del dolor se muestra recién cuando es pensado como el signo de la diferencia).

Cuidado – no es necesidad y pena. El cuidado del ser [*Seyn*] – es el dolor de la despedida del sobreponerse.

*305. El saber del pensar**

es el estar experimentado [*Erfahrenheit*] en el ser [*Seyn*] y su sobreponerse en el comienzo, sobreponerse que aclara el comenzar en el modo del evento y desde este claro acaece-apropiadoramente la foraneidad [*Unheimischkeit*] del ser-ahí.

Este saber no es el mero conocer explicativo del ente de la ciencia. 277
La ciencia no alcanza nunca un saber, sino que antes bien requiere un saber del cual ella misma, puesto que permanece ubicada en la "conciencia", nunca puede tener una re-presentación. Conoce este saber sólo en la forma de "pre-supuestos", que apremiada toma en uso, pero nunca en una "meditación", de la que como es sabido "nada sale" que "científicamente" pudiera tener un valor para la "investigación".

306. Hasta qué punto el pensar pensante del ser [Seyn] es un agradecer

(El sobreponerse del ser [*Seyn*])

El pensar inicial dignifica la dignidad del ser [*Seyn*] en tanto pregunta al ser [*Seyn*] por su verdad y en ello experimenta a la ver-dad misma como en esencia cuestionable. ¿Hasta qué punto es el ser [*Seyn*] de tal verdad que exige de ella el preguntar y lo necesita para su dignificación? ¿Por qué tiene que ser tal dignificación? ¿No es el preguntar del ser [*Seyn*] a su ver-dad, el interrogar del ser [*Seyn*] de la ver-dad más bien audacia que dignificación? Pero ¿tiene dignificación que ser siempre sumiso servicio? Si el ser [*Seyn*]

---

* Cfr. sobre "filosofía"; principios orientadores sobre "ciencia"; técnica; pensar y poetizar; arte.

se esenciara en el sobreponerse del ser [*Seyn*] en el comienzo, si la verdad del ser [*Seyn*] fuera el comenzar como la despedida en ocaso, si el pensar llegara como pensar al fundamento y *sólo* en cuanto tal llegara a su verdad (custodia-esencial) de modo que pensara el a-bismo, ¿no tendría, entonces, a través del riesgo de la despedida, que corresponder al fundamento del comenzar del comienzo? ¿No es, entonces, este riesgo de la foraneidad [*Unheimischen*] en el ser [*Seyn*] (no sólo en el ente) la única dignificación del ser [*Seyn*] en su sobreponerse? Nunca puede en el camino del pensar del ser [*Seyn*] olvidarse esta instancia en la *cuestionabilidad* del ser [*Seyn*]; en todo caso a veces puede parecer justamente aquí que hubiera en la adecuación a lo preguntado pura sujeción o acaso una fuga a
278 algo salvador. Pero ¿cómo puede el comienzo querer salvar, donde él mismo es la dignidad de lo abismal, puesto que en su comenzar a-bisma en el ocaso?

El riesgo del pensar del sobreponerse del ser [*Seyn*] como experiencia del comenzar en ocaso del evento es él mismo acaecido-apropiadoramente y transferido a su determinación. El no-sustraer-se con respecto a esta transferencia a la fundación pensante del ser-ahí (de la localidad del hogar foráneo [*unheimischen*] del ser [*Seyn*]) se realiza pensantemente en el preguntar del ser [*Seyn*] por él mismo; este preguntar es un abridor avanzar al poniente [*Untergängnis*] del comienzo y permanece cuanto más interrogante tanto más inicial y atrevido. Este atreverse es la dignificación del comienzo en su comenzar. Pero esta dignificación es la experiencia de la despedida. Esta dignificación es el dolor de la encarecida fidelidad al ocaso del comienzo. Este dolor del preguntar lo cuestionable es la disposición fundamental del libre agradecer de la libertad en el ser [*Seyn*].

Este preguntar del pensar inicial es siempre el atender a las experiencias del comienzo. La atención de este atender dispone

enteramente al preguntar, porque pregunta como transferido al evento. Atender y preguntar parecen opuestos en la actitud y, sin embargo, tan son sólo opuestos están unidos, porque soportan el mismo dolor, que es a la vez la intimidad del atender y desunión del preguntar confrontativo.

Igualmente pertenece a la libertad en lo extraño del ser [*Seyn*] la necesidad desde la indigencia del sobreponerse del ser [*Seyn*] en el comienzo desde el (evento).

El pensar según la historia del ser [*Seyn*] es el *agradecer* desde la destinada cuestionabilidad del ser [*Seyn*], cuyo destinar es experimentado en el interrogar pensante de la verdad del ser [*Seyn*].

Este agradecer es único y no determinable a través de otra esencia.

Este agradecer es la dignificación de lo cuestionable en el preguntar; el preguntar como a-bismal hace retroceder el ser [*Seyn*] al comenzar del ocaso.

La experiencia del sobreponerse del ser [*Seyn*] es el dolor de la 279
soledad; el sabedor sí a la acaecida despedida.

Este agradecer tiene en la esencia *ese* rasgo del agradecer conforme al cual "agradecemos" por algo en el sentido del renunciar a ello; pero esta re-nuncia [*Ver-zicht*] no es aquí negativa, sino la distancia en la lejanía del al-canzar la ver-dad del ser [*Seyn*].

Este agradecer es la libertad de la instancia en lo extraño para dignificar el ser [*Seyn*].

307. El pensar según la historia del ser [Seyn] *es la no efímera despedida del ser* [Seyn]

El pensar según la historia del ser [*Seyn*] experimenta el sobreponerse del ser [*Seyn*] en el comienzo y toma tan sólo así el ser [*Seyn*] en guarda [*Wahr*]. Está con respecto al ser [*Seyn*] en permanente despedida y deja a través de esta guarda esenciarse el primer comienzo.

Esta despedida del pensar, en la cual no cesa sino que alcanza el riesgo más inicial de la pregunta, corresponde a la despedida esencial en ocaso del comienzo.

Aquí está el origen de la *experiencia* del evento. Esta experiencia es el dolor de la despedida del ser [*Seyn*], que, no obstante sobrepuesta en el comienzo, tan sólo así permanece inicial.

La localidad del pensar según la historia del ser [*Seyn*] es el extraño hogar del ser [*Seyn*].

308. Pensar del ser [*Seyn*]

es como pensar de la verdad del ser [*Seyn*] el interrogar del sobreponerse del ser [*Seyn*] desde la experiencia del evento, como el cual el comienzo comienza lo suyo más inicial (ocaso en la despedida).

El pensar según la historia del ser [*Seyn*] es así fundación del *ser-ahí*. Ser-ahí – el “devenir nativo” en lo foráneo como tal. Atreverse a lo foráneo como tal y en este riesgo ser encarecido. El pensador es nativo en lo foráneo y foráneo en lo nativo.

280 ¡El *dolor* de lo foráneo!

La experiencia del comienzo como ocaso.

309. La experiencia permanente, suscitante de todo, del pensar según la historia del ser [*Seyn*]*

es la experiencia de la ἀλήθεια como claro más esenciante del ser [*Seyn*], claro que recupera al ser [*Seyn*] en el comienzo y de este modo preserva el comenzar del comienzo.

Esta experiencia fundamental es el dolor del extraño devenir nativo en lo abierto de la apertura del ser [*Seyn*].

* (ἀλήθεια – οὐσία – como presenciarse; φύσις)

Esta experiencia tiene su impulso en el preguntar de la pregunta por el ser [*Seyn*]. Preguntar – pensar fundando (la verdad del ser [*Seyn*]); fundando lo extraño como tal.

Y esta pregunta misma, extraña e inaccesible para todo poetizar, suscita la experiencia, que traslada a la referencia histórica al poeta Hölderlin.

Ahora éste puede según el tiempo dar a conocer tal vez su más propio y a la vez devenir el lanzamiento para el lanzamiento al pensar. Pero nunca el poeta es "sólo" empleado para el pensar; antes bien restituir a su propio.

310. La fundación pensante como fundamentación
La fundamentación y la experiencia
Permanecer en la ley más propia del pensar

Esta ley es el traslado a la necesidad del salto pensante a la ver-dad del ser [*Seyn*]

La ver-dad es esencia inicial *de la* libertad, que permance puesta sólo al pensar esencial como la localidad, a la que es transferido.

Esta libertad de la cuest-ionabilidad del ser [*Seyn*] en su sobreponerse es el espanto.

311. El enunciado pensante 281

Ahora un único instante, que permanece determinado a través de dos eventos, que se "conectan entre sí":

1. que lo público lo enreda todo;
2. que lo que se abre (el ser [*Seyn*] como comienzo) tiene que permanecer aún lo más oculto.

A ello se agrega lo tercero: que hoy no estamos a la altura de uno ni de otro.

A veces la esencial y única libertad del pensar tiene que ocultarse por un tiempo y sólo indicar algo próximamente vinculante, a lo que podamos aferrarnos.

312. El pensar según la historia del ser [*Seyn*] *del comienzo* (Como aclaración)

En *Ser y tiempo* parece como si se "quisiera" "sólo" una antropología existencial y un "describir" la *situación* humana. Pero ¿cuál es la única pregunta? Aquella por la verdad del ser [*Seyn*]; de camino al ser, porque tocados por el ser. Sólo así puede también una "situación" ser proyectada y soportada; puesto que la "situación" precisamente toma un espacio-tiempo (¿cuál y cómo?) y tan sólo tomándolo lo determina.

Ahora a consecuencia de las observaciones de Hölderlin, parece como si fuera aceptada una indudable certeza en un ser dado poéticamente y renunciada la pregunta por la situación y la cuestionabilidad en general. Ahora se presenta la apariencia opuesta. En verdad se ha presentado el mismo preguntar tan sólo en el fundamento y espacio-tiempo de su cuestionabilidad.

El ser-ahí (en *Ser y tiempo* presentado todavía demasiado exclusivamente a partir del hombre, aunque proyectado desde el ser) y el ser [*Seyn*] (acercado a través de "lo sagrado") han sido ahora tan sólo experimentados y experiencialmente interrogados desde la cuestionabilidad de la verdad del ser [*Seyn*] y de su sobreponerse. El salto a la libertad del pensar tan sólo se prepara ahora. Pero el poeta no es ningún "medio".

282 *313. El decir pensante y su reivindicación*

Este decir interpela al hombre con respecto a su *pensar*, y plantea, abordándolo así, en él la reivindicación del preguntar y, a saber, del preguntar que únicamente experimenta la cuestionabilidad del ser

[*Seyn*]. Este reivindicar es el *a*-sentir de un exigir el alcance de la verdad del ser [*Seyn*]. Esta reivindicación no es pretensión del pensador sino el envío de la dignidad de lo por pensar.

El decir pensante nunca es por ello, a diferencia del enunciar "científico", un pre-sentar y difusiva comunicación de conocimientos; no es ningún a-porte de algo y ningún explicar algo, donde sólo se deja llegar una "claridad" sobre sí, sin moverse del lugar del opinar habitual.

El decir pensante es la reivindicación del atender al envío de la dignidad del ser [*Seyn*], que tan sólo en el preguntar dignamente ha sido dignificada.

El decir pensante reclama el transformarse del oír y contar y de la referencia a la palabra.

El decir pensante es la despedida de lo nativo habitual, que a través de la facilidad de lo sólo asumido y variadamente cambiado y siempre nuevo suele comportarse "de modo familiar".

La "cotidianeidad" vista desde el ente y calculada hacia éste tiene su propio derecho y puede, considerada en sí, defenderse en todo momento ante la reivindicación del pensar y en ello conservar (su) derecho. Con ello evidentemente no se ha decidido aún y tampoco es decidible si este derecho de la cotidianeidad ahora también puede decidir en cada aspecto sobre todo lo que respecta al ente, "por ej." sobre el ser. La reivindicación del pensar tampoco reduce la cotidianeidad a "mera" cotidianeidad, cuando se experimenta como incondicionalmente libre. Porque el hombre histórico a diferencia del ente y del ser encarece, aún cuando no experimenta
la diferencia como tal y en su esencia, por ello el hombre histórico 283
tiene que permanecer aguardando que el derecho del ente y la reivindicación del ser inauguren su contienda, y que esta contienda y su derecho devengan esenciales para la historia de una humanidad.

Por ello tampoco es indiferente para la historia que la reivindicación del pensar sea oída o desoída.

Quien desoye esta reivindicación o incluso se cierra a ella, malentiende evidentemente de continuo en toda palabra lo que dice el ser [*Seyn*]. Pero pertenece además a la necesaria irreflexión del no poder oír, el que sin embargo intente emprender contra el pensar refutándolo; un proceso que pertenece a lo "cómico".

*

Reivindicación
Cometido
Ocasión
Motivo
Advertencia
Seña
Autorización
Disposición
"Efecto"

314. La palabra
(el dicho) – el disponer

La palabra es el origen del lenguaje.
El lenguaje es la facultad de las "palabras" (e-nunciar)
¿Qué es la palabra? La silenciosa voz del ser [*Seyn*].
¿Qué significa aquí voz? No "sonido", sino el *disponer*, es decir, dejar experimentar. ¿Cómo sucede esto?
Disponer a la experiencia del comienzo (él mismo inexperimentable).
Disponer a través de de-terminar.
Determinar a través del pensar de la voz de la palabra del comienzo.
Pensar a través del decir sin imagen del comienzo.
284 Decir a través de *experiencia* del (evento).

La palabra toma en reivindicación la esencia del hombre, de modo que lo reclama para el ser-ahí. Pero ¿de qué modo se da la reivindicación pensante (¿el abordar del hombre a la esencia?). A través del pensar de la experiencia del ser [*Seyn*] ⟶ (evento). Reivindicación – verdad.

Disponer – en lugar de hablar "sobre" disposiciones. Pero ¿de qué modo la disposición pensante? ¿Por qué y hasta qué punto, sin embargo, tenemos que tratar acerca de la disposición? Porque estamos cruzados en la metafísica.

El comienzo y su comenzar.
El pensar del comienzo y la experiencia del comienzo.
La experiencia pensante.
Experiencia y la ver-dad del ser [*Seyn*].
Experiencia y agradecer.
Agradecer y pensar.
La experiencia del comienzo.
El sobreponerse del ser [*Seyn*].
La fundación del ser-ahí.
La localidad del hombre histórico en el otro comienzo.
La localidad "del" ser-ahí (que es el ser-ahí) y la "situación" del hombre.

315. El salto

1. como trán-sito del pensar habitual al pensar pensante.
   Mientras ambos son esencialmente diferentes y de modo que de esencia en esencia ningún progreso continuo es posible; dado que la diferencia permanece in-finita, sólo un salto puede llevar al pensar pensante.
   ¿Qué es un salto? (cfr. *Aportes a la filosofía* [GA 65]).
2. el salto en el primer comienzo.
3. el salto en el comienzo de la metafísica.
4. el salto en la metafísica hasta Kant.

5. el salto en la metafísica kantiana
285 6. el salto en la metafísica absoluta
7. el salto en el último acabamiento de la metafísica (eterno retorno de lo igual).

Por doquier aquí, prescindiendo del pensar del primer comienzo, el salto es un salto al pensar del ente *como tal* en totalidad. En cierto modo, aquí y por doquier, un salto a aquello tal que en él el hombre es según posibilidades esenciales.

Pero el salto a la verdad del ser (ser-ahí) es una vez más infinitamente diferente de todo salto metafísico.

Y enteramente cuando el salto es al sobreponerse del ser [*Seyn*].

Tan sólo a partir de este salto es pensable la esencia de los saltos.

El salto a la libertad.

La libertad es el a-bismo de la ver-dad.

316. La aclaración del hacer

¿Qué exige el esenciarse, es decir, ya el inicial sobreponerse del ser [*Seyn*], qué exige el comienzo en ocaso como el comienzo que se inicia cuando acaece-apropiadoramente a un pensar? Y qué ha de hacer este pensar? *¿Educar o pensar?* [*Erdenken*].[52]

Si educar, ¿entonces enseñar historiográficamente a hombres presentes ante la mano a través de instrucción historiográfico conceptual sobre lo pensable y pensado de tiempos anteriores?

Si pensar, entonces en primer lugar el interrogar a la cuestiona-*bilidad* del ser [*Seyn*]. Tal preguntar traslada por primera vez a la aún inconcebida verdad del ser [*Seyn*].

---

52 'Erdenken' es el pensar del ser [*Seyn*], que se distingue de 'Denken', pues no es un pensar metafísico sino propio del "otro comienzo".

Si pensar devino necesario, entonces se eleva el otro o-o:
Idear en el recuerdo [Erinnerung] primero inicial o
Idear en el recuerdo en ocaso como pensar previo.

El recuerdo primero inicial piensa [*erdenkt*] como éste único al comienzo que surge; al comienzo de "Occidente" y piensa a la vez históricamente el progreso del primer comienzo en la metafísica y 286
piensa su acabamiento y sobrepiensa [*überdenkt*] su perecer.

El recuerdo en ocaso piensa el comenzar del comienzo, piensa [*erdenkt*] el ocultamiento y su intimidad; su pensar es abandono de la diferenciación, sí hasta el sobreponerse del ser [*Seyn*] en el puro comienzo. El curso de este pensar va en tránsito de la metafísica al saber según la historia del ser [*Seyn*], el cual deviene también el ser [*Seyn*] como recuerdo en la intimidad del evento.

Si el recordar en ocaso devino necesario, entonces surge el inicial o-o:
pensar previo (recordar en ocaso) *como preparación de la poesía según la historia del ser [Seyn] en el instante del tránsito* (Hölderlin)
o
pensar previo como decir pensante sin imagen del evento en el sentido de la fundación pensante del ser-ahí desde la disposición del entonar del ser-ahí, entonación que lo dispone al *agradecer* y de este modo tan sólo dúctilmente hace esenciarse y lo ensambla en su esencia.

Pero ¿se deja partir alguna vez en un o bien o bien el hacer desde comenzante necesidad, o no tiene sobre todo que ser hecho tanto el uno como el otro? Pero ¿quién del género humano sería capaz de ello? ¿Quién también podría sólo un mínimo de ello y aún esto sólo, si fuera acaecido-apropiadoramente en una oculta historia del saludo?

Por ello alcanzamos sólo las orillas de un aclarado esfuerzo. Por ello podemos emprender algo en la longanimidad por un instante del evento. Y lo que así emprendemos se agota en indicaciones que parecen reglas autoproducidas y que sin embargo resultan sólo alejadas

consecuencias de una docilidad a una, la más calma voz. Y no obstante estas señas son buenas, porque nos exhortan a detenernos en lo único. Para el pensar en ocaso rige la instrucción: evita recurrir a decir no, aún cuando un sí ya hable detrás y desde él un sí. El sí lo impedirán y falsea-
287 rán. Dí el saber inicial, en todo fluya la despreocupación por comprensión y mala comprensión. Está sólo en el comienzo, perteneciendo a él.

La decisión acaecida-apropiadoramente se encuentra fuera del o o en el pensar previo en ocaso.

Éste lleva a la palabra el dicho del comienzo en su comenzar. El dicho mismo pertenece al comenzar.

Así encarece ser-ahí en el puro recordar.

La sentencia de la palabra del dicho del comienzo es sólo y en primer lugar un intento del pensar inicial.

Y sin embargo permanece, porque esencialmente histórico en la plena realización del pensar según la historia del ser [*Seyn*] y a través de éste, en la meditación.

El recordar inicial recibe lo permanente en ese permanecer que es el comenzar del comienzo, evento-apropiador.

317. "Crítica"

Pensar críticamente a un pensador significa captar primero lo esencial de su pensado, y a saber: desde el modo esencial que su pensamiento mismo inaugura.

Todo pensador pone bajo la reivindicación de una esencia de la verdad, en la que nosotros tan sólo ingresamos y tenemos que haber ingresado, para luego de modo igualmente esencial corresponderle.

El mero "criticar" desde cualquier punto de vista aportado, la comprobación de defectos con el bastón escolar sobre el "piso" de una filosofía "libre de puntos de vista" no es ni siquiera malo, es meramente pueril.

B. El comienzo 288
y
la atención

318. La experiencia del comienzo

Experimentar el comienzo en su comenzar; a partir del comenzar el disponer en el claro del ahí.
El esenciarse de lo acaecido [*Geschichts*].
La fundación del ser-ahí:
experimentando llegar ante (evento) y permanecer en el comienzo y decir todo desde esta experiencia y para ella. ¿Qué todo? Lo que pertenece a la verdad del ser [*Seyn*] en cuanto sobreponerse del ser [*Seyn*].
No preguntes por una primera conciencia y por el "orden" como el aseguramiento de la conciencia – mathesis universalis.
No preguntes por un suelo para "deducción" y "derivación".
No preguntes por entidad del ente o acaso por la objetividad de los objetos.
No consideres al "hombre" como recurso [*Ausgang*], sino como entre en el (evento): ser-ahí.
Pregunta lo único cuestionable: el ser [*Seyn*] en su sobreponerse.

La experiencia *según la historia del ser* [*Seyn*] y *la esencia de la experiencia.* Cfr. *El concepto hegeliano de experiencia* [GA t. 5] –un intento y sin embargo no detenerse.

319. La experiencia

El prejuicio doble *próximo* pero no único:
1. Experiencia es empírica (sensible – casual – hipotética).
2. Experiencia sea "intuición" (sensible o intelectual).

Pero – *ex -periencia* es originariamente el dolor – la disposición fundamental es experimentación [*Erfahrnis*].

289 *320. Las observaciones*

y

la atención

Las observaciones son las palabras atentas del pensar según la historia del ser [*Seyn*] y con ello del pensar (histórico "metafísico").

La atención es el pensar inicial en el otro comienzo, pensar que pasa necesariamente por observaciones.

Atención es el nombre alemán futuro para el modo adviniente, fundado por los alemanes, del pensar esencial, es decir, inicial. El otro nombre inicial para "filosofía".

*

La atención – como el pensar inicial, que procede de la experiencia según la historia del ser, a la que se ha manifestado el pasado como metafísica, está fuera de toda "reflexión" y de toda "sistemática" y "ciencia". Su indigencia y lo para ella necesario es la instancia del ser-ahí y es decir, la experiencia del ser-ahí mismo desde el saludo del comienzo.

321. Acerca de la atención

A-tender al comienzo.

Atento: con instancia en el atender.

Atención: instancia en el atender.

Atender – el recuerdo [*Andenken*] inicial, el pensar esencial.

A-tender – hacer atender a través de observaciones.

El atender a las señas.

Las señas y el comienzo (evento).

Atención es el nombre atento para el pensar esencial; el "título" transformado para "filosofía".

322. Acerca de la atención 290

¿Oímos un sonido de la voz del ser [*Seyn*], u oímos sólo el eco del lenguaje de nuestro co-rresponder? Pero ¿cómo es el co-rresponder? ¿Es también sólo siempre ya la respuesta a la contrapalabra [*Widerwort*] del eco? Pero ¿qué si el eco fuera la re-sonancia del ser-ahí y su instancia, que originariamente experimenta lo inicial? Ello sería un testimonio de que el eco sería un sonido inicial[53].

323. La atención

Señal [*Merk-"Zeichen"*]. La marca [*der Merk*] – aquello donde para nosotros los hombres algo "surge"; donde "advertimos" algo, es decir, experimentamos, es d. somos afectados, percibimos presencia; νόος, *percatarse* – (intimidad) (estas referencias más esenciales que todos los "signos" meramente racionales). Advertir: *notare, animadvertere, memoria tenere, observare, attendere*. Atender [*Achthaben*], estar atento [*Achtsamkeit*], atención [*Achtung*]. Guardar en el pensamiento. *Advertencia* [*Merkung*]: *consideratio.*

324. La atención

da la palabra del dicho del comienzo. Ella "da" la palabra mienta: deja la palabra. Pero ¿de dónde adviene esta palabra de la atención? De que ella advierte y en ello se hace surgir el ser [*Seyn*] como comienzo.

---

53 El autor, como es frecuente, utiliza una familia de palabras para desplegar desde la acuñación dada del lenguaje un contexto de sentido, aquí sobre la base del sustantivo 'Hall', sonido, 'Widerhall', eco, acompañado de modo afín por 'Widerwort', que traducimos por contrapalabra y está ligado a 'Antwort', respuesta.

¿Qué dice la palabra del advertir? El comenzar [*die Anfängnis*] como la historia del acaecimiento-apropiador del ser-ahí; esta historia misma es evento-apropiador.

La atención no conoce el sistema, pero tampoco lo que le pertenece como su oposición y se da como si fuera libre; la expresión literaria, "poética", "aforística".

El rigor, que tiene que corresponder al dicho, surge de su propia ley y de lo originario del comienzo.

*

Estar de camino, para recién entonces poder ser afectado.
Pero ¿por qué?
291 ¿Qué debe "alcanzarnos" en primer lugar y "cómo"?
¡La indigencia!
Pues es el tiempo de la indigencia de la falta de indigencia.

325. Olvido del ser

Estar olvidado – No ser más saludado;

Olvido del ser: 1. olvidado del ser (los grados).
2. olvidado por el ser mismo.
3. porque no saludado por el comienzo.
4. sin evento.

326. El olvido del ser

en cuanto rechazo de la época y de la historia que la determina, da testimonio a través del ser, de que la época desde la voluntad de voluntad, a ella misma cerrada, por doquier dispone la historia como acontecer e incluye, más adecuadamente, ha dejado ingresar en este acontecer también a la "naturaleza" a través de la verdad de la técnica.

La edificación de la historia como del acontecer planeable no requiere por sí misma ninguna meditación más. La disposición ajusta

el tiempo y su humanidad al hecho de que no quiere oír nada de sí ni sobre sí. *Se* cierra ante cada interrogatorio. De este modo renuncia a toda posibilidad de atender. La época misma asume la extrema disposición del olvido-del ser que la alcanza en su esencia. A partir de este cierre que, sin embargo parece realismo, cada nombramiento del ser parece como la nadería del vacío en sí.

Pero la máxima rigidez e inaccesibilidad alcanza la disposición del olvido del ser tan sólo donde ella misma aparece en la figura de la revolución y del nuevo orden. Pues ahora se eleva la apariencia de una transformación, mientras en verdad lo vigente es endurecido y empleado en su extrema estabilidad. Pero esa apariencia supone la opinión de que ahora cada meditación ha devenido superflua, porque todo y todos están en la marcha hacia lo nuevo. Es verdad, lo nuevo está en marcha y hasta lo 292
nuevo cuida de que lo inicial aparezca como lo antiguo. Y esta apariencia se adecúa enteramente al despliegue del olvido del ser en la historia del ser. Lo inicial como lo antiguo – ésta es la forma más ligera del absolverse de todo esfuerzo de experimentar lo inicial y poner en pregunta lo nuevo.

327. El olvido del ser y la atención

El olvido del ser a partir del ente: que el ser no es considerado (representado) o sólo lo es como la entidad.

El olvido del ser a partir del ser: que el ser despide al ente en una consolidación de la entidad como la voluntad de voluntad.

El olvido del ser a partir de la diferencia de ser y ente: que sólo simplemente lo real opera y lo opuesto perdura y todo va al aseguramiento de la permanencia en lo operante y toda consideración del ente y todo pensar del ser es del todo aniquilado a través de la acabada *irreflexión.*

El olvido del ser a través de la sustracción del ser: que todo olvido del ser en las anteriores figuras es determinado desde el esenciarse de la verdad y así la voluntad de voluntad todo lo inunda.

328. Ser y ente

(olvido del ser
ocultación del ser)

En la exclusividad, con la que el ente es siendo, se oculta el ser.

Y en ello mismo aún se encuentra, se oculta la más íntima ocultación esencial del ser, que para nosotros constituye una ambigüedad.

El ser puede así despedir enteramente al ente en la entidad y retirarse.

Pero el ser puede también ocultarse y dejar esenciarse esta ocul-
293 tación misma. Entonces la diferencia es otra. Entonces el olvido del ser no es el mero ausentarse como ser: la pura desocultación del ocultamiento como ser.

¿En dónde se puede experimentar este o bien-o bien?

329. Comienzo y ser

¿Ha sido superada la "metafísica"?
¿Ha sido quebrada la verdad del ente?
¿Ha pasado el ente como objetividad y realidad?
No.

Tan sólo ahora se encuentra la entidad en el inicio de su incondicional despliegue de dominio. Tan sólo ahora llevan sus "frutos" la "metafísica" y la "lógica" como la "técnica" recién por concebir según la historia del ser [*Seyn*].

Tan sólo ahora se llega en la historia del ser a la constelación en la que el ente y la verdad del ser, es decir, el comenzar, están lo más alejados uno de otro, lo que ha de entenderse cualitativamente, es decir, según la historia del ser [*Seyn*].

330. La decisión

La palabra *no* es empleada aquí "moralmente", "existencialmente" y religiosamente y de cualquier otro modo "activo". La palabra ha de ser pensada sólo inicialmente desde el evento-apropiador.

La decisión es la sustracción de toda posibilidad de división y diferenciación.

La decisión es eso inicial del comienzo, puesto que la verdad tan sólo a través de esta sustracción permanece preservada en su inicialidad.

La primera apariencia de decisión es que el "recuerdo" [*Andenken*] y la "voluntad de voluntad" han ingresado en lo indivisible, simplemente incomparable, en lo ahora ya ni siquiera opuesto.

C. El dicho del comienzo 294

331. La palabra, la metafísica y el comienzo

El hombre metafísico ha atravesado la palabra y dejado como instrumento que él mismo posee y domina – ζῷον λόγον ἔχον.

El ente predomina en la palabra y el lenguaje es medio y expresión, aún para los filósofos metafísicos "más profundos" del lenguaje, Hamann y Herder etc.

Otra cosa la palabra y el ser [*Seyn*].

Palabra y comienzo.

332. La palabra del pensar inicial

(la equivocidad)

la determinalidad de lo que dispone.

tiene la equivocidad del comienzo, que no descansa en el descuido ni ha sido ajustada a una dialéctica. Deja a la palabra esenciarse y dispone así a la intranquilidad del pensar.

Toda reivindicación de univocidad es aquí, sin duda, gratuita pero también el signo de que no puede desplegarse ninguna capacidad y disposición de dejar que se esencie la aparente indeterminación de lo inicial y únicamente disponiente por encima de lo técnico de los conceptos metafísicos (también de la dialéctica).

Lo indeterminado se muestra ya donde la diferencia misma entre ser y ente es experimentada desde la unidad del διαφέρον.

Una palabra según la historia del ser [*Seyn*], que nombra siempre algo inicial y el evento, según su esencia nunca puede tener un único significado. Y ello no es carencia alguna. Carente sería encordelarla en la técnica de una univocidad.

Pero por ello es engañoso el discurso de la equivocidad, porque sostiene aún y sólo referencia a la univocidad. Cfr. ya "trascendencia", que es aún un concepto metafísico.

295 Parece como si la exigencia de exacta univocidad de los "conceptos" fuera la cosa más natural del mundo y enteramente en relación con la "filosofía" una evidencia; dado que la "filosofía" misma conforma "la lógica", tiene por su parte que proceder en primer lugar "lógicamente".

Pero:

1. ¿Qué significa "lógica"?
2. ¿Tiene por ello, porque la lógica pertenece a la metafísica, que ser ella la regla del pensar del ser? ¿O no es más bien viceversa? El pensar, que conforma a la "lógica", ¿no tiene estar por encima de la lógica?
3. ¿Significa el "fuera de la lógica" inmediatamente "ilógico".
4. Se puede en todo momento proceder así; se puede ocuparse sin fin de demostrar equivocidades y elevar la queja de ilógica y se puede hasta convencer a los conciudadanos y recoger ricos botines en esta caza de contradicciones.

Pero ¿qué ha de hacer esta conducta, que parece tan superior y "libre" y sin embargo nunca se concede la libertad de lanzarse a una experiencia que evidentemente es extraña en todo respecto a la cómoda costumbre y al aseguramiento a través de la "lógica"?

333. El pensar según la historia del ser [*Seyn*] *y* *la solicitud de univocidad, no contradicción, carencia de circularidad y comprensión**

¿Con qué derecho se deposita el único valor sobre tales "palabras"? ¿Qué se quiere con ello, que todo sea unívoco, no contradictorio y sin círculo y de un solo acceso? ¿No es esto la incondicional parcialidad y la obstinación del irreflexivo pensar?

Casi parece que tendría que repetirse lo que Hegel dijo contra el entendimiento común, si Hegel mismo no hubiera quedado enteramente en la metafísica; ¡si no rigiera aquí algo esencialmente dife- 296
rente! Si no hubiera aquí ese vacío endurecimiento sobre el vacío argumentar del verdadero nihilismo, que nada quiere sino el abandono del preguntar, el no-aventurar-se- en lo cuestionable. Se da caza a las contradicciones como si se estuviera en posesión de la eterna verdad.

Se replicará, pues, que es cómodo absolverse de toda "lógica" e ir arbitrariamente del ente al ser y viceversa de un lado a otro.

Y se habla de nuevo, sin lanzarse a lo esenciante y detenerse en lo esencial y reflexionar. Se habla de nuevo "advocatoriamente". Se elude nuevamente en la evidencia del "pensar" habitual. No se intenta por un instante la meditación acerca de si estas equivocidades serían una mera negligencia y arbitrio, o si aquí habría un responder o un

* ("Equivocidad" – "Lógica")

enfrentarse al ser mismo. Si aquí se exageran sólo vivencias-personalmente biográficas en una "filosofía" o si aquí habla la experiencia.

334. En medio del primer intento del pensar según la historia del ser [Seyn]

(trascendencia)

por doquier está siempre en obra la "metafísica", es d. todo lo que para su determinación es alcanzado por ella misma.

Cfr. por ej. la "trascendencia" y lo "trascendental", si bien de inmediato ha sido tomado de la "conciencia" y el "yo pienso" y ha sido planteado en la diferenciación de ente y ser.

Por ello también la *auténtica* equivocidad de trascendencia:

1. El ser ahí trasciende al "mundo".
2. El ser ahí se trasciende a sí mismo.
3. El ser trasciende al ente.
4. El ser ahí trasciende a la nada.

Pero en verdad hay una única "trascendencia", que no es ninguna
297 "trascendencia", más bien bajo este título es interpretada todavía a partir del hombre, aunque como ser-ahí. Trascendencia "es" ser ahí, pero ser ahí es acaecimiento-apropiador del evento, que es el comienzo. Trascendencia, no acción sino historia.

335. El dicho del comienzo

– su enunciado y presentación sólo puede ser simple. Ello significa aquí: surgiendo de lo uno y de la unidad del comienzo: eventualmente.

Todo descubrir, toda enseñanza, pero también toda evocación, todo impulsar tiene que ser omitido; del mismo modo todo "ordenar" de "contenidos". Sólo puede sonar la pura palabra que reposa en sí. No se puede presuponer oyente alguno y ningún espacio para el pertenecer.

Pues tan sólo esto acaece-apropiadoramente el mismo dicho; y nadie puede aquí previamente "saber" algo.

El ensamble no es "sistema"; pues aquí verdad no es certeza. La esencia del claro solicita el fuego estelar singular: la guarda del evento.

336. El dicho del comienzo

El dicho es él mismo el comenzar del comienzo. Dicho lleva disponiendo a la palabra (no palabras) y silencia el comienzo. Le es lejano todo tipo de comunicación y anuncio, como si el dicho fuera acaso enunciado sobre el comienzo. El dicho es acaeciente-apropiador. En donde reside: el evento-apropiador es decidor. Pero dicho, palabra y voz están aquí pensados inicialmente, no como acontecimientos y fenómenos del hacer humano.

El dicho "del" comienzo es el comenzar [*Anfängnis*] como decir. El decir es acaecer-apropiador en el esenciarse de la verdad como des-ocultante ocultamiento. Este acaecer-apropiador contiene la plenitud esencial de lo que el evento-apropiador exige pensar.

El dicho "del" comienzo acaece-apropiadoramente recordando la palabra pensante y obsequia (dice a) y rehúsa el discurso. Esto es siempre el re-lucir del brillo estelar del comenzar.

El brillo es el lucir desde lo oculto del centro focal del astro, irradian- 298
do serenamente a todo iluminado en luz unísona que descansa en sí.

Este relucir no acompaña adicionalmente, sino es lo propio de lo acaecido apropiadoramente y pertenece al comenzar [*Anfängnis*]. Nunca agota a su esencia en un pretendido "en sí", al que luego una conciencia podría estar coordinada para ocasional recepción y captación, acerca de lo cual nunca se sabe de dónde y por qué esto sucede.

El pensar meditante [*Erdenken*] del dicho del comienzo es el pensar [*Denken*] acaecido-apropiadoramente por el comenzar [*Anfängnis*], en éste y *como* éste. Hacia dónde este pensar tenga que pensar

históricamente, en ninguna parte mienta “pareceres” de pensadores, nunca “teoría” sobre el ente (“mundo”), ni siquiera sólo discurso “acerca del” ser. El pensar meditante [*Erdenken*] “es” el ser [*Seyn*], pero éste como evento-apropiador.

Porque el dicho es acaeciente-apropiador y de este modo diciente, recordando al comienzo transfiere una historia. El comenzar [*die Anfängnis*] como historia del comienzo despliega a éste y acaece así comienzos, uno y otro comienzo, cuya esencia comenzamos a vislumbrar.

El intento de poner en el discurso la acaeciente historia del comenzar [*Anfängnis*], (historia como la que el comenzar acaece al serahí), tiene carácter de bosquejo. Pero también este esbozar está ya acaecido; tiene sólo una verdad mientras esbozando logre permanecer en el evento. Por cierto, en tal circuito ya hay siempre fracasos y equivocaciones. Y lo “esquemático” de estos esbozos amenaza agotarse en meras anotaciones. Pero lo que desearía ser pensado no es una sucesión de fragmentos teóricos y su división, sino que lo acaeciente memorante del comenzar [*Anfängnis*] ha de ser escuchado con instancia en su voz: el dicho es lo que afirma y niega de la voz, que toca el a-bismo. El dicho recuerda y recordando toma por anticipado lo recordado en la despedida del ocaso. Desde esto recordado se proyecta el arrojo del discurso pensante.

Cada pensamiento de tal pensar es sobre todo ya resonancia, pase,
299 salto y fundación desde la instancia acaecida-apropiadoramente en el ser ahí. Este pensar tiene su estancia en lo incomparable. La simplicidad de la alusión, a la que resonancia y pase, salto y fundación a la vez pertenecen, surge de la originariedad de la reserva. Esencialmente opuesto es todo esfuerzo de querer hacer de la inicialidad del lenguaje, que se oculta históricamente, una técnica del discurso diario y pasarla al lenguaje corriente.

El discurso inicial debe siempre al comienzo lo aconteciente de la palabra pensante

El discurso del pensar inicial experimenta nuevamente la riqueza aconteciente de la palabra, que procede de la propiedad del comienzo.

Sea dicho al haragán, embotado, vacío y obstinado: El lenguaje es en el comienzo histórico más rico, libre, osado y por ello también siempre más extraño que lo que el gastado mentar habitual desea conceder en el coto de sus cálculos. La palabra inicial aparece así como el estorbo de una univocidad corriente y por ello tenida por "eterna". De allí entonces la sublevación con respecto al supuesto juego con los signficados de palabra. Lo que la necedad tiene por artificiosamente concebido, porque contraría a lo suyo viable, es en esencia sólo un contrasonido del acaecimiento-apropiador, que detiene todo lo propio del ser [*Seyn*] en la esencia de su verdad. Pero aún esta apariencia de inesencial, en cuya figura el evento se mantiene alejado de todo lo real, para así estar presente, tiene aún que ser copensado en el pensar inicial como lo inaplicable en el circuito de la socavada cotidianidad. (Sobre la palabra cfr. El dicho, Ma.18) [GA 74].

Desde resonancia y pase, salto y fundación la palabra inicial dice comienzo, ocaso y el comenzar [*Anfängnis*] primero en tránsito y plena alusión. El pensar se sostiene en la libre valoración de lo imprevisto de una gracia inicial. Ésta florece en íntimo evento de la ante todo resplandeciente moderación del puro enardecerse, que nada exige, porque pertenece al comienzo.

Lo imprevisto, que tiene su fuente en la gracia[54], protege el secreto de 300
lo inicial. A lo imprevisto se mantienen abiertos sólo los encarecidos, que

---

54 El autor, como en otros muchos casos, relaciona aquí las palabras 'Unvermutete' con 'Anmut', que traducimos por 'imprevisto' y 'gracia', sobre una raíz común, 'Mut', 'ánimo', para indicar un contexto de sentido.

pueden ser indulgentes para con todo lo importuno, porque aguardan al evento-apropiador. Para ello todo pensar tiene que ser amplio en espacios oscilantes. La rígida univocidad del concepto técnico nunca alcanza la rigurosidad del lenguaje, que descansa en tener siempre sobre todo puramente preparado lo esencial en todas sus alusiones. El pensar esencial aclara, en tanto ilumina. No se trata de saber ningún estado de cosas ni nada "real". Pero se funda en el claro, en el que pueden lucir corazones y aparecer cosas.

El dicho es el comenzar [*Anfängnis*] del comienzo (φύσις = evento; φύσις como evento-apropiador; evento-apropiador como el comenzar [*Anfängnis*].

El dicho dice [*ersagt*] el comienzo en su historia. El dicho como dicho (a-firmando, anunciando, vedando, rehusando) toma en reivindicación a la palabra y transfiere algo esencial a la sentencia y así al lenguaje, que como discurso del pensar se sostiene en el claro del ser [*Seyn*], sin saber de inmediato esto o aquello como tal.

(En el primer esbozo el dicho es aún demasiado exclusivo como palabra del pensar y a pesar de todas las reservas pensado a partir del enunciado).

337. El dicho del comienzo

El comienzo dice el comenzar [*Anfängnis*]. El discurso pensante es sólo cuando acaecido por el comienzo ha recibido al evento-apropiador. Entonces el comenzar [*Anfängnis*] del comienzo se oculta en una recepción. ¿Pero cómo acaece el comienzo al discuso del pensar? Predisponer en el pensar. Desde éste se dispone el decir pensante del dicho del comienzo en una docilidad histórica y así siempre única. ¿Pero cómo el disponer al pensar? Sólo desde la obediencia a la intimidad del comienzo inicial, es decir, a la despedida en el ocaso, acaece a los encarecidos un poder oír al dicho del comienzo.

El otro comienzo es sólo el propio comenzar [*Anfängnis*] del uno, único, que como primero no quedó en el surgir y oculta la esencia en el avance. *Esta* ocultación, un signo del comenzar [*Anfängnis*]. 301

338. La inicial reivindicación del comienzo

Es que su comenzar [*Anfängnis*] se esencie y se diga. Sólo así ella presta la garantía de llegar como sí misma a un saber, que tal vez renuncie para siempre a la "comprensión" y la "comprensibilidad".

Pero si el acaecimiento-apropiador del ser-ahí pertenece al comenzar [*Anfängnis*] como evento-apropiador y si ser-ahí tiene que ser asumido por el hombre, entonces acaece en el evento-apropiador la entonación del ser-ahí y así de modo igualmente inicial la determinación del hombre. Sin duda. Sin embargo ello no quiere decir que humanidades presentes ante la mano, satisfechas con lo hasta ahora alcanzado, pudieran y debieran aún sólo "entenderse" sobre el comienzo. Tal humanidad ha tenido su tiempo y lo tiene aún largamente.

No acuerdo sino sólo instancia está encomendada al pensar inicial y ello únicamente en la sentencia del dicho del comienzo.

339. El pensar inicial

Sólo piensa inicialmente ese pensar, que piensa meditativamente [*erdenkt*] el comenzar [*die Anfängnis*] del comienzo, éste en aquél. El νοεῖν de la φύσις como ἀρχή no es aún pensar inicial, porque aquí el comienzo es tan sólo surgimiento, que oculta al comenzar, sin atender ya a esta ocultación.

La pura decisionabilidad del acaecimiento en el pensar del comenzar – evento y recepción [*Empfängnis*].

El discurso de primer y segundo comienzo dice ya demasiado, mientras el así llamado primer comienzo aún no se esencie de modo

plenamente esencial. Y sin embargo – ¿no es surgimiento la llegada del comienzo? Pero llegada no es el permanecer.

Permanecer es inicial tan sólo en el ocaso de la ocultación.

302 *340. Comienzo como ἀρχή y pensar inicial*

De este modo "comienzo" es sólo el carácter del ser [*Seyn*], por cierto, en el entendimiento de que el ser asume la salida para el ente. Éste es lo presente; pero entonces el "comienzo" es la caracterización del ser como aquello de donde el ente procede, es y deviene.

El comienzo no es aquí el ser [*Seyn*] mismo en su esencia, ni se despliega el comenzar del comienzo.

El pensar sobre la ἀρχή aún no es un pensar inicial. En el primer comienzo aparece el ser como ἀρχή; no éste sino el aparecer como el rehusarse del evento es el primer comienzo. Pero en el otro el sobreponerse del ser [*Seyn*] tiene que transformar todo.

Tampoco "lo sagrado" del poeta es el comenzante comienzo, pero sí el reino del ser [*Seyn*], que se cierra ante el concepto como tal.

341. Comienzo y recuerdo [Erinnerung]

El comienzo es único. La palabra del comenzar es múltiple. Por ello en el dicho hay varios comienzos. Sabemos el primer comienzo como el que surge (φύσις); sabemos el otro comienzo como el que va al ocaso (evento).

El otro comienzo no es un segundo junto al primero, sino el mismo, pero en la esencia más inicial del comenzar. La pregunta de cómo el primer comienzo queda salvado en el segundo encuentra su respuesta en que el otro comienzo como ocultación acaece el comenzar del primero, a saber: la ἀλήθεια (inocultación) hacia la desocultación y ésta en la ocultación.

El recordar [*Erinnern*] el primer comienzo alcanza su intimidad en la despedida del ocaso. El pensar previo es el recordar más inicial. Pero

recordar es diferente a la mera rememoración de lo una vez divisado (ἀνάμνησις pertenece a la "metafísica").

342. El dicho del comienzo 303

El dicho es el comenzar del comienzo. En él el comienzo anuncia y silencia al comenzar. Sin embargo ello no mienta comunicación ni manifestación, sino que es eventual-apropiadoramente. *El comenzar es en sí diciente.*

Pensar el dicho significa: estar acaecido-apropiadoramente para el discurso pensante en la palabra del dicho. Aquí domina el fracaso y el equivocarse. (¿Es aquí aún adecuada la pregunta por el por qué?)

El primer comienzo es surgimiento (inocultación). (¿Por qué esto y por qué surgimiento como presenciarse? Desde el rehúso; el dicho como rehúso, pero λόγος). El surgimiento se abandona en el progreso (inicio "de la" metafísica); surgir como presenciarse. El progreso se reivindica como el único curso (historia "de la" metafísica). El curso de los procesos (captados historiográficamente), lleva el progreso al fin, que el inicio ya prepara (acabamiento "de la" metafísica). La conclusión del progreso es el perecer (la organización de la metafísica en "concepción de mundo"). Lo que "ahora" "es" inicial según la historia del ser [*Seyn*] cfr. El dicho, p. 11 [GA 74]. Tránsito y ocultación. El primer comienzo[55] queda entretanto indestructible a través del mero progreso, en él mismo como tránsito.

---

55 Según el frecuente procedimiento del autor de pensar a través del lenguaje, nuevamente dos familias de palabras despliegan un contexto de sentido: 1) a partir de la raíz 'Gang', curso, 'Aufgang', surgimiento, salida, 'Übergang', tránsito, 'Fortgang', avance, progreso, 'Vorgang', proceso; 2) sobre la raíz 'Ende', fin, 'Vollendung', acabamiento, 'Verendung', perecimiento, 'Beendung', término, conclusión.

El tránsito vuelve por encima del surgimiento (inocultación) a la ocultación. El tránsito transita así y pasa por el progreso y curso de la metafísica. El tránsito vuelve al otro comienzo.

El otro comienzo es evento-apropiador (desocultante ocultación). Evento es ocaso – recuerdo [*Erinnerung*].

La intimidad del recuerdo es la despedida.

La despedida es la llegada a la localidad del momento del comenzar.

La localidad del momento es el ser-ahí.

*

El comenzar (evento) y en-tendimiento en el ser-ahí.

En-tendimiento; llevar al esenciarse; pero esencia es *Ser-ahí.*

304 *Ipseidad* [*Selbstheit*] y mismidad [*Selbigkeit*].

¿De dónde la esencialidad del αὐτό? El *mismo y sí mismo.*

*

Lo *primero* del primer comienzo (con demasiado gusto aún lo "primero" *historiográfica*-temporalmente en lugar de desde el comenzar del evento) consiste en su provisionalidad; a-delantándose y sin embargo no "propiamente", como surgimiento y sin embargo inevitablemente, en tanto el hombre es empleado –en tanto precisamente surgimiento es evento-apropiador y *evento-apropiador* desde la dirección de la despedida – ocaso. Aquí el ser [*Seyn*] la esenciante verdad *del ente.*

El ente vuelve, pero ya no lo *real* y entidad como realidad. Tan sólo en la desrealización el ente deviene nuevamente ente.

*

El comienzo se esencia más inicialmente, esto no quiere decir "aumento", sino moderación desde la in-clinación a la más propia propiedad – *la gracia.* Pero así sin embargo un "comparativo", una *manera de comparación.* Tan sólo lo respectivamente más inicial es también lo *único.*

La singularidad no tolera varios para un comparar que sobreviene.

*

En el primer comienzo y su progreso el ser-ahí es esencialmente rehusado. ¿Por qué? ¿Y qué significa esto?

*

El "fundamento" de la ocultación es a-bismo del ocaso en la in-clinación a la despedida.

La serenidad de la cobijante gracia.

*

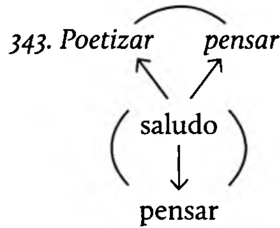
Ser es – φύσις surgimiento
– ἀλήθεια *inocultamiento,* inocultación
– ἀρχή dis-posición (salida, dominio).

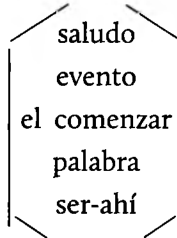
Primero el ser disputa el comenzar (claro) como clarificación del explicar (ἰδέα – explicar – cubrir – *posibilidad* – posibilitar – causar) y apenas es dicho él mismo (como entidad), para luego *explica*r por su parte al ente. De este modo entonces, para recordando ganar el pri- 305
mer comenzar, tiene que ser superada primero la entidad y tan sólo entonces el ser [*Seyn*] ser sobrepuesto.

D. Pensar y conocer
Pensar y poetizar*

sólo desde la
experiencia de la esencia de la verdad
para desplegar y por ello tampoco plantear
como "modos de comportamiento" y
formas del "crear"

* *Sobre el comienzo* [GA 70]: II. El pensar [*Erdenken*] del comienzo. Cfr. a Hölderlin.





*

pérdida
y
ser saludado
el más lejano saludo

saludo
y
evento

306 Pérdida y preservación
como evento.
Cómo la montaña puede ser preservada y el árbol perderse – no inmediatamente a través nuestro, sino a través de nuestra posibilidad de extravío [*Verlorenheit*] y preservación. ¿Y éstas a su vez?

*

Agradecer – *estar*-saludado como conservación del saludo en la institución [*Stiftung*] y fundación [*Gründung*].

*

La posibilidad de extravío en el tránsito al comienzo.
Poetizar y pensar de la posibilidad de extravío.

La ineficacia e irrealidad.
La angustia ante lo "abstracto".

344. Ser-saludado y ser-ahí

Vencer indefenso. A través del *simple ser-ahí* ser capaz de llevar todo esencialmente a sí mismo y reconocerlo en su dignidad esencial.

Ser-ahí como dar-consejo; no instructivo prescribir, sino el indicar los caminos, rasgos de la verdad, a través del simple detenerse en ellos; tampoco sólo "ejemplo", sino *saludando* – alternativamente incluirse en el saludo.

En el estar-saludado recibimos el consejo inicial y estamos bien aconsejados a que luego podamos dar un consejo en el que "sólo" transmitamos el saludo.

"Consejo" – *experiencialidad; consejo ⟷ mandato.*
Considerar a uno con algo, es decir, obsequiar.

345. El tránsito

(pensar y poetizar)

El pensar según la historia del ser [*Seyn*] piensa antes del poetizar; que ya ha acaecido pero por ello sin embargo es tan sólo en el venir.

Este poetizar es poetizar de lo sagrado. Lo sagrado es la permanencia, que otorga un momento como el espacio-de juego-temporal del ser-ahí.

Así tan sólo a través del pensar prepensante ha sido fundada 307
[*gegründet*] la verdad de la institución [*Stiftung*], que es ella misma el origen de otra historia.

Este comenzar del comienzo viene sólo como tránsito. Conforme a él es la instancia del salto.

346. Poetizar y pensar

Pensar no es sólo interpretación del poetizar, que como arte se ha acabado en el sentido absoluto metafísico de Hegel y llegado al fin.

Pensar es idear [*Er-denken*] del ser [*Seyn*] y fundación [*Gründung*] del espacio-tiempo de la institución [*Stiftung*] del ser [*Seyn*], que ya ha acaecido.

Pensar es como idear [Er-denken] del ser [Seyn] la instrucción en la serenidad del origen de la palabra.

Pensar es acaecido-apropiadoramente; el evento es historia como única poesía de Hölderlin.

Poesía devino de otra esencia; todo ha ingresado en lo provisional de una larga espera [*Erharrung*] y así dispuesto por el evento en el temor.

347. Pensar y poetizar

Lo así denominado lo tomamos enseguida y gustosamente como modos humanos de la actividad espiritual y tal vez también del hacer.

Y nos atenemos a buscar la "esencia" general de ambas, su concepto atemporal y a distinguir exactamente esta esencia conceptual a través de la enumeración de rasgos característicos. ¿Por qué este tipo de captación nos es corriente y deseado?

¿Por qué no sospechamos que así la verdadera esencia de ambos ya está tergiversada y perdida? En efecto, ¿que ellos son fundadores de historia y esencialmente históricos, que nosotros en un concepto general atemporal sólo fijamos una esencia aparente, que evidentemente sin esta apariencia no alcanzamos un logro y por qué no?

El historismo y su superación se enredan ambos en este modo de
308 opinar y nos alejan de la meditación histórica, que historiografando confundimos a gusto con el "análisis de situación".

Visto con mayor precisión, no se puede tratar ni siquiera de una confusión, puesto que aquí para ello tendríamos que conocer

ya ambos, la meditación histórica y el explicar historiográfico y la sustracción [*Abziehung*] de conceptos generales.

Preguntar por poetizar y pensar significa, ahora y en el futuro, concebir su determinación para la fundación de la verdad de lo inicial, es decir, a ellos, el poetizar y el pensar, realizarlos así o no realizarlos.

348. Hacer silencio y decir

1. como *incapacidad* del decir; no poder decir nada más y ello de nuevo a consecuencia del vacío y perplejidad o de la plenitud y del saber.
2. como *renuncia al* discurso por razones de precaución y de autoprotección y del disimulo y ocultación de sí mismo.
3. como *espera y despliegue* de una larga disposición, sin consideraciones a sí mismo y sin estar determinado por capacidad o incapacidad.
4. como el *estar-saludado*, cuyo silencio no excluye el discurso, pero tampoco admite cualquier discurso, sino que exige una propia palabra de inicial necesidad.

349. Agradecer

como valorar, t*omar* el favor y *confiar* acaecimiento en la fidelidad del pertenecer. Ofrenda, *entrega de la esencia* como transformación [*Anverwandlung*] en el ser [*Seyn*]. *An*ticipar – adaptarse al detenerse.

La *instancia* es la esencia del acaecido agradecer. Recogimiento y devoción.

Pero ¿cómo encender y desatar este agradecimiento?

350. El pensar esencial 309

no explica el ente desde un origen en el que todo lo originado no sólo es desaparecido sino que cae al vacío, supuesto que lo explicativo sea el concepto más general.

El pensar esencial no explica sino traslada a la verdad del ser [*Seyn*]; más precisamente prepara este traslado, en cuanto lo aparta al preguntar, apartamiento que es disponiente-dispuesto. Pero el preguntar es preguntar por [*Er-fragen*] la verdad del ser [*Seyn*]. Este preguntar-por es cada vez el paso al a-bismo del ser-ahí, que es alcanzado sólo en el salto.

El disponiente apartamiento sin imagen como preguntar-por del ser-ahí es la disposición hacia el otro comienzo.

La "filosofía" habitual explica y tantea sin rumbo en vacíos "orígenes" y se expone permanentemente al reproche de que a través de ella no se pueda experimentar y aprender nada; por ej. el más profundo debate acerca del "origen" del lenguaje en la filosofía del lenguaje no ofrece nada para el recto decir y el "empleo" del lenguaje, lo que sin embargo es alcanzable inmediatamente en los grandes maestros de los poetas y oradores.

Por lo tanto podemos prescindir de la "filosofía". Ciertamente, si la tomamos como "explicación" y le exigimos una utilidad en lo práctico.

Pero si el traslado al ser [*Seyn*] como consecuencia de una inicial pertenencia a la verdad del ser [*Seyn*] fuera necesidad histórica.

Abandono del ser del ente.
Olvido del ser del hombre.
Extravío [*Verlorenheit*] del hombre.
Traslado a la pertenencia al ser [*Seyn*].
Traslado como fundación [*Gründung*].

351. El pensar esencial

Si tomamos el *pensar esencial* sólo como filosofía (es decir, metafísica) y concebimos su ejercicio como una "ocupación" con los "principios y
310 nos acomodamos [*uns zurechtlegen*] los "principios" como conceptos

y axiomas universales del tipo de reglas y nos atenemos por anticipado a la "realidad" en el sentido del aquí y ahora de un presente ante la mano procurado inmediatamente por cualquiera, entonces aparece el pensar como desierto y vacío y *tan* unilateral que ni una vez más un solo "costado" de la realidad misma es allí atendido.

Llevamos a cabo sin embargo el pensar esencial como una instancia que comienza cada vez en la verdad del ser [*Seyn*], entonces se quiebra todo el opinar antes mencionado.

Pensar no es entonces ocupación con algo, como si esto fuera un "objeto", ni tal pensar es una ocupación con "principios", como si el ser fuera sólo lo "general" con respecto al ente.

El *pensar inicial* es histórico en dos modos fundamentalmente diferentes.

Por una parte funda [*gründet*] sin obrar ni necesitar la eficacia y ser medible en ella, una verdad del ser [*Seyn*], que es ella misma sólo como evento.

Pero luego obra sobre lectores y oyentes y a través de su mediación al esclarecimiento, conducción y transformación de una época y en ello a menudo contra sus propias intenciones.

A estos modos corresponden diferentes tipos de decir.

¿Puede ganarse alguna vez algo provechoso a través del *puro pensar*? Esta curiosa pregunta supone:

1. que pensar sea una actividad de la que en algún momento surge un resultado.
2. Algo esencial debiera ser siempre provechoso, es decir, útil.

¿Llegaremos alguna vez a la meditación y en ella tan sólo a la verdadera experiencia de que todo, lo tan elogiado práctico, inicialmente reposa sólo en el ser y por ello tiene que encontrar el lugar en la verdad del ser [*Seyn*]?

Pensar – ¿no ha sido diferenciado de la "sensibilidad" y como el "puro pensar" siempre *sin* ella?

Sin embargo, preguntamos frente a ello: ¿*es* la "sensibilidad" alguna vez sensibilidad sin el "pensar"?

Sólo que pregunta y contrapregunta no llegan ambas a lo esencial. Pues lo que llamamos disposición se encuentra *antes* de ambas y exige en todo caso tal vez una separación *aun* más rigurosa de pensar y poetizar.

El pensar es "sin-imágenes" y sin consideración, pero no es falto de disposición.

Tenemos en todo caso que renunciar a estimar todo desde las "impresiones" y la eficiencia en el círculo de la impresiones.

353. La confesión y la instancia

Confesión corresponde al comienzo, que ya es evento-apropiador, pero ante todo y por tiempo negado y denegado en la apariencia del reconocimiento del ser, que se da en la figura de la afirmación del ente como lo real.

La denegación del ser [*Seyn*] en la figura del olvido del ser.

Confesión como co-rrespondencia, que resulta de la pertenencia al ser [*Seyn*] y da lugar a la primacía del ente. La confesión como giro hacia el fundamento esencial de la esencia humana; el abandono del *animal rationale.*

La confesión – el inicio del pensar.

354. Confesión y serenidad

Serenidad como esenciarse de un dejar [*Lassen*].

Dejar: 1. Como *desistir* – no hacer caso, no querer saber nada de ello.

2. Liberar, dejar ingresar en lo propio, un ayudar.

3. La liberación de la propia esencia en el ayudar desde el acaecimiento, que es el ser [*Seyn*] mismo.

4. No sólo liberación sino *conservación del obsequio* de la esencia en el acaecimiento a través del ser [*Seyn*]. El conservar como detenerse - estar detenido [*innestehen*] - confesión. 312

La confesión como referencia al ser y como referencia sobre todo a la esencia y a la transformación de la esencia del hombre.

La confesión (según la historia del ser [*Seyn*]) libera a la dignidad esencial del ser [*Seyn*] sólo el ensamblaje de la esencia humana en la referencia al ser [*Seyn*], para que así confeso, guarde la instancia en la preservación del ser [*Seyn*].

355. La cohibición en el comienzo

La cohibición esencialmente como temor del inicial cohibimiento [*Be-fangenheit*] en el comenzar del comienzo.

Este cohibimiento, nada que tenga que ser apartado sino querido en la concesión[56] y desplegado en la instancia.

Cohibición y el temor en el *pensar*.

Agradecer - *confesión* - *saludo*;

Confesión y pensar;

Confesión y cohibición en el comienzo.

356. "Pensar"

"piensa" [*denke dir*] - proyéctate libre en el impulso [*Wurfschwung*] de la oscilación del ser [*Seyn*].

---

56 Sobre el vebo raíz 'gestehen', confesar, reconocer, se despliegan aquí en un contexto de sentido 'Zugeständis" y 'Eingeständnis', que traducimos por concesión y confesión respectivcamente.

El "piensa" arrebata el pensar a todo lo habitual y hasta lo transforma en una propiedad de lo en él pensado, que en un primer momento aún por un instante parece precisamente sólo el resultado del pensar.
Sólo que: el "ser" no es el resultado del pensar, sino que el pensar es evento-apropiador del ser [*Seyn*]. Pensar es pre-pensar en el advenimiento del venir.

Recuerdo [*Andenken*] – es recordar [*Erinnern*] el comienzo;

313 "Pensar" – como recordante prepensar es el reflexionar[57], que tan sólo cualquier meditación lleva a su posibilidad.

357. Agradecer y hacer silencio

Lo próximo del agradecer es el silencio. El más elevado silencio es el que debería tomar como respuesta a la *respuesta* de la reivindicación de la palabra, y también podría y sin embargo no lo hace, es decir, no la lleva a lo público del sonido, sino que la retiene.

Silencio en primer término como detener del discurso corriente ("estar quieto" [*stillsein*]). Esta detención puede estar determinada y dispuesta de diferente manera.

*

57 Sobre la raíz 'sinnen', reflexionar, a su vez derivado de 'Sinn', sentido, se juega aquí 'Besinnung", que traducimos por meditación. Cfr. *Besinnung*, GA t. 66, Heidegger escoge esta palabra para nombrar un pensar según la historia del ser [*Seyn*], así como 'Erdenken des Seyns' para referirse a la asunción del esenciarse de la verdad del ser [*Seyn*], cfr. *Beiträge zur Philosophie*, GA t. 65, parágr. 265.

El detenerse [innebleiben] en la secreta paciencia.
Plegarse no a todo ente primero, sino inicialmente al ser [*Seyn*].

La *benignidad* [*die Milde*] que se anticipó a todo lo enojoso; la *instrucción* que el agradecimiento ya trae consigo y que de nuevo lo trae. *La satisfacción.*

*

Agradecimiento – χάρις
χάριτος σχέσις· μνήμη μετ' εὐεργεσίας. Ps. Plat. Ὅροι. 412e, 12s.
La actitud del agradecer; ¿recuerdo [*Andenken*] con buena acción? Dúctil inclinación [*fügsame Zuwendung*].

358. Pensar y agradecer

El agradecimiento[58] – como pensar-en que es pre-pensar.
La *in-gratitud* – como esencial incapacidad de agradecer.
La gratitud como fundamento esencial del pensar.
La *gratitud* como pertenencia al ser [*Seyn*].
La in-gratitud no una consecuencia sino fundamento de la irreverencia.

359. Agradecer y ser [*Seyn*] 314

Agradecimiento como don y por cierto como contradon [*Gegengabe*].
Lo contrario y replicante es esencial.
El replicar como eco del acaecimiento-apropiador.

---

58 Nuevamente dos familias de palabras, que tienen que ver entre sí, como se muestra en los siguientes parágrafos, despliegan un contexto de sentido: 1) sobre la raíz 'Dank', agradecimiento, 'Dankbarkeit', 'Undank', danken', 'bedanken' que traducimos respectivamente por gratitud, ingratitud, agradecer, agradecer, 2) sobre el verbo raíz 'denken', pensar, 'Gedenken', 'Vordenken', 'Andenken', 'eingedenk ', 'hindenken zu',que vertimos respectivamente por pensar en, prepensar, recuerdo, acordarse de, creerse?.

O hasta
el agradecimiento como “comienzo” del replicar.
El “comienzo” aquí como asunción del acaecimiento-apropiador.
El agradecimiento aquí no como un ulterior *agradecer.*
La palabra como respuesta.
La palabra pensante es esencialmente respuesta a la reivindicación, al favor en el evento-apropiador. Obsequio, cesión, pero a la vez un retornar-a-sí ateniéndose a sí – ocultación en la clandestinidad de la pobreza.
Agradecer –
Agradecer previo – confesión
Agradecer: darse a la pertenencia al ser [*Seyn*] y allí precisamente estar detenido [*innestehen*] en el ser-ahí – tomarse a sí mismo en posesión de la esencia.
Otorgar *y* conservar – instancia en la verdad del ser [*Seyn*].

360. Evento-apropiador y agradecimiento

es favor, es encanto. Pone el encanto, lo encantador en el entre que abre; éste tiene inicialmente este rasgo fundamental.

361. Pensar

Aprende a agradecer y podrás pensar.
La esencia del pensar nunca es pensada a través de la “lógica”. Pues la “lógica”, aún cuando la tomemos originariamente como hermenéutica del decir y enunciar, ya ha renunciado a la referencia al ser; más precisamente: nunca pudo tenerla, dada su procedencia de la interpretación del ser como ἰδέα.

La esencia del pensar es el recordante pensar-previo, en el que la
315 inicialidad del comienzo (el ser como evento) dispone y queda determinando a todas las referencias del ente.

La esencia del pensar se desoculta sólo cuando el pensar ha sido determinado por la voz del ser [*Seyn*] como evento, cuya dignidad se aclara para la inicial veneración, que tiene su esencia en el agradecer de la gratitud. Pensar, agradecer, poetizar es en la inicialidad de la esencia según la historia del ser [*Seyn*] lo mismo. El agradecer es fundación [*Stiftung*].

De calculadores tendrían que devenir agradecedores. Pero precisamente esto es imposible. Calculadores toman también su "agradecimiento" y el de otros como aquello con lo que cuentan, lo que computan de un modo u otro como retribución y recompensa.

Ingrato no es sólo la retribución del "mundo" sino que para el mundo es también el "agradecimiento" a lo sumo sólo una retribución.

Agradecer y acordarse.
Agradecer y recordar; creerse ...[*Hindenken zu*]
un corazón "agradecido" – que es capaz de agradecimiento
un "agradecible" cometido – que produce agradecimiento.

Agradecimiento y serenidad.
La serenidad como esencia del espacio-tiempo.
Serenidad tiene que ver más con el ser [*Seynshafter*] que el reposo, aún cuando éste se esencia como inicial reunión del movimiento.

362. Pensar y conocer

Pensar significa: retener [*innehalten*] la referencia del decir al ente y para ello antes al ser [*Seyn*] mismo en su verdad como tal. El pensar es entonces sólo esencial, cuando ha sido acaecido por el ser [*Seyn*].

El pensar es precisamente por ello arrojado por el lanzamiento del ser [*Seyn*], sobre su vía de muchos sentidos y siempre un idear [*Er-denken*] que sólo corresponde al acaecimiento-apropiador. La multiplicidad de

sentidos significa: la esencia del ser [*Seyn*] puede ser pensada en un as-
316 pecto, de modo que los demás sean copensados, sin que a través de esta diversidad sean afectadas la singularidad del ser [*Seyn*] y con ello la univocidad del pensar. La univocidad del pensar esencial no consiste en la vacía uniformidad de una "definición" fijada y por doquier cerrada. Este modo de "pensar" es ya un calcular, que se encuentra al servicio del conocer.

Conocer es por cierto en el círculo por él tomado siempre unívoco. La univocidad procede de la limitación al ente, que éste exige para sí.

El pensar, como pensar del ser [*Seyn*] da a todo conocer tan sólo la posible rigurosidad del concepto, en lo que oculta al conocer la seriedad de la multiplicidad de sentidos.

Calcular y planear es sólo aparentemente "pensar"; en verdad permanece un conocer inducido. A este conocer le falta, a pesar de toda la aparente novedad de sus sorpresas y modificaciones y cambios según respectivas demandas, todo tipo esencial de imaginación.

A través del ahogo de la imaginación, que sólo recibe sus impulsos de la dignidad del ser [*Seyn*] mismo, el "pensar" es nivelado con el calcular y todo se resuelve en valores e inversión de valores. Se espera sólo de lo organizado y computado las soluciones y ejecuciones de todo tipo de "tareas".

Conocer	y	pensar
Fundación	–	Determinación
Fundamento	–	abismo
Causa	–	comienzo

(Cfr. *Leibniz*)

El conocer se dirige al ente, explica al ente regresando al ente; tiene en el ente su satisfacción y aspira por ello, explicando, a establecer como lo más claro un ente sumo, desde el cual todo puede ser explicado, también el ser. Esta explicabilidad ha sido preelaborada a través de la determinación del ser como "idea".

El pensar, por el contrario, es el mantener [*Innehalten*] la referencia al ser [*Seyn*] y es d. la referencia del ser [*Seyn*] a la verdad, en la que 317
el pensar encarece.

363. Pensar

es pensar del ser [*Seyn*], es detener el dispararse [*Wegrasen*] del ente en el olvido del ser.

Pero el detenerse no obtiene nada, no interviene. El detenerse acaece de modo que en medio del marchar y continuar aparece un reposo, que acaso *no* presenta una pausa en medio de la marcha del ente; el reposo surge y se interpone. ¿De dónde? Del ser [*Seyn*]. Y en primer lugar de lo oculto, que para nada es atendido.

Basta *que* sólo una recolección [*Sammlung*] acaezca y no más, para que todo enfurecerse [*rasen*] se desplace a otra cosa; si esa otra cosa enseguida se percata y cuando sí, no es esencial. Sólo ese "que" – de un *detenerse.*

Pero esa detención tiene pues ella misma esto propio, el hecho de que no busca nada propio ni en algo se importuna. Antes bien, el puro venir deja llegar y así sólo, en la liberación a la propiedad del evento es dispuesto. Detención – un disponiente decir del ser [*Seyn*].

*

No decisión terminante de la subjetividad del pensador (condicionada o incondicionada) sobre el ente, no sumisión del pensador al ente absoluto – razón – fe, sino *desconsiderada exigencia del ser* [*Seyn*] *a la gracia del pensar. Alma.*[59]

*

---

59 Como es frecuente en el autor, emplea una familia de palabras para desplegar un sentido, aquí sobre la raíz 'Mut', ánimo, coraje, 'Zumutung', 'Gemüt', que traducimos respectivamente por exigencia desconsiderada, atrevimiento y alma.

Pensar es ocupación y esfuerzo del hombre – ¡como *reflexión*!

Pensar como exigencia del ser.
Pensar como resolución de una verdad del ser.
Pensar como la fiesta de la dignidad.
318 Pensar como detener del ente desde la liberación del ser.
Pensar como disponer.
Como anteriormente los diferentes momentos del pensar han sido reunidos.

*

Lo que un co-pensar cada vez impide es la incapacidad de aventurarse en algo único y en su singularidad y allí perseverar sin la fatal ayuda de algo conocido y desplegarlo en su propia inicialidad.

El conocer, por el contrario, "trabaja" precisamente con ese agregado de resultados y con las artes de explicaciones – el exceso en todas las direcciones.

A través del "conocer" estamos estropeados y aturdidos para el pensar. Y mucho más cuando el conocer ha devenido cálculo.

*

El pensar es la instancia en el saber inicial.

Dado que el comienzo según su esencia nunca se da ni se entrega en la enunciabilidad, que de modo no viable se enreda en la ocultación, por ello (por este no darse del comienzo) el pensar es sin resultado.

El dicho no es enunciado, sino el final en la despedida.

*

Fuera de la rigurosidad y la cuerda del trabajo de conocimiento se da la solicitud en la franqueza del pensar.

Aquí la determinabilidad del alargar el paso en la riqueza del dicho. Aquí nunca basta la artificiosa y aprendible rigidez del seguimiento de reglas.

Aquí alcanza sólo *la determinación*.

*

Filosofía y pensar: La expectativa de que aquí se aclararía y haría comprensible algo, mientras sin embargo el pensar se entrega a sí mismo lo entendido.

*

La diferenciación entre pensar y conocer no es sólo más amplia [*weiter*] 319
sino más inicial que la de filosofía y ciencias. Pues filosofía sólo *un* tipo del pensar del ser [*Seyn*]; ciencias sólo *un* modo del conocer del ente (praxis – técnica). Cfr. Poetizar y pensar.

*

El pensar parece ser, a diferencia del conocer, mero pensar y estar ya en el circuito del mero-aún-pensar-se y luego también del idear.

Esta opinión *hasta* algo plausible – verdadero, más verdadero de lo que ella quisiera.

*

Filosofía – pensar

La barrera, que a la mayoría de los que buscan una entrada en la "filosofía" se pone en el camino, es la representación de que este pensar sea un "trabajar" que, atraído por una meta y tomado de una cuerda emprende esforzada y continuamente muchas cosas para alcanzar un resultado.

Pero ¡"pensar"! es acaecimiento-apropiador en el comienzo.

*

Diferenciación – de inmediato indicar al comenzar.

Su *derroche.*

El comienzo – como a-bismo; ningún de dónde y por qué.

Determinación y fundamentación.

El ser [*Seyn*] determina – lleva al comienzo;

el ente fundamenta, da fundamento.

Cfr. Conocer y pensar — *Sobre el comienzo* [GA 70]
Cfr. Poetizar y pensar — Cfr. *Reflexiones* (aparecido en GA 94-96)

Poetizar y pensar
"Mitología" y "filosofía"
Cfr. S.S. 42, p. 37, concerniente Ἑστία
[GA 53, p. 141 y sigs.]

364. Poetizar y pensar

desde donde, *a qué* están "referidos", desde donde en sus declives esenciales están de-terminados; cómo dispone lo determinante y en ello una vez se desoculta y a la vez ensambla pensar y poetizar y además ensambla el tipo de su fundación.

Poetizar y pensar no pueden de inmediato ser tomados como "producción" y "actuar creador"; esto es demasiado [*vielerlei*]. Además no basta la referencia al lenguaje, cuando éste queda indeterminado en su esencia y no se piensa conjuntamente cómo se ensambla su esencia misma en pensar y poetizar.

Lo decisivo en la caracterización del lenguaje en el sentido de fundación [*Stiftung*] del ser es precisamente la referencia al ser. ¡Y! "el ser" ha sido mentado aquí como lo cuestionable (cfr. *Conceptos fundamentales*, S.S.41 [GA 51].

Poetizar y pensar – su "relación" no se puede disponer a través de una regla válida "atemporalmente", porque ellos mismos en el fondo fundan la historicidad de la historia del hombre, *ellos* son históricos en sentido originario (enviando un destino; ensamblando como competencia).

Así puede *suceder* que donde antes la poesía determinaba al pensar (¿cómo? llamándolo de modo igualmente originario), ahora el

pensar tiene que *pre*pensar al poetizar, pero este prepensar mismo tiene que dejar libre en el esenciarse a la historicidad desde el fundamento del ser y para ello es necesaria una inicialidad del pensar.

Pensar y poetizar como *fundar* de la verdad del ser [*Seyn*]; el fundar 321
como instituir [*Stiften*]; el fundar como *atención*.

Pero ¿cómo el lenguaje? ¿mejor la palabra? Ambos, poetizar y pensar, precisamente en el diferenciar desde la unidad – ¿de quién? (el ser [*Seyn*] y el hombre).

365. Pensar y poetizar

¿Tiene el pensar que persistir en el percibir, en el representar, en el considerar, o también está reservado a él cumplir un arrobamiento [*Entrückung*]? Este arrobamiento es entonces el proyecto: la inauguración de la verdad del ser [*Seyn*]. Este arrobamiento se realiza en la palabra. Y así en la palabra se encuentra el pensar con el poetizar. El poetizar arroba diciendo como encantamiento[60].

El pensar es inauguración sin imagen del a-bismo. La rigurosidad de la palabra pensante no conoce la ley del juego de la palabra poética.

Pero pensar y poetizar han sido concebidos aquí a la vez históricamente como realizaciones de la fundación de la verdad del ser [*Seyn*] en el comienzo: no como "teoría" general de la "poesía" y de la "filosofía".

*

"*Pensar*" – comportarse *en referencia* al ser (*como* –).
"poetizar".

*

60 Sobre el verbo raíz 'rücken', mover, empujar, se juegan aquí los sustantivos derivados 'Entrückung' y 'Berückung', que traducimos por arrobamiento y encantamiento.

La esencia contraria a la poesía es el planeamiento.
Poéticamente habita el hombre –
también entonces aún cuando sólo planea; también por cierto "habita" *no poéticamente,* es decir: *en la inesencia* poéticamente.

*

Pensar – no "el mero reflexionar" [*Nachdenken*], considerar [Überlegen] y calcular.
Poetizar – no "el vacío placer" (sensibilidad – deleitarse con imágenes).

*

322 Poetizar – in-ventar – instituir: "imagen".
Pensar – ex -perimentar sin imagen.
Poetizar – un agradecimiento } el agradecer
Pensar – un agradecer
Disposición-fundamental
Ser-ahí
No leer [*ablesen*] en función de poetas y pensadores presentes;
Sólo *ejemplos* – Heráclito – Parménides λεῦσσε
Kant (libertad)
Sófocles – Píndaro
Goethe.
De donde ποίησις – (τέχνη) "Hacer" lo que *aún no es*; no es "hecho" lo poetizado – obtiene sólo verdad para el inicial *a-brir*-se a y para...

*

La alegoría [*Gleichnis*] – no compara, sino que ha sobrepuesto la comparación
(formar)
da – se apropia [eignet] lo igual
en lo igual lo mismo.
Y también aún atravesar la alegoría y ya no preguntar más por la alegoría.

F. El poeta y el pensador

366. Poetizar y pensar

La poesía de Hölderlin y el pensar según la historia del ser [*Seyn*]
(fuego) y (agua)

¿Están poetas y pensadores separados como fuego y agua? De allí que cuando se encuentran entre sí, el encuentro bien puede ocasionar una consideración. O el fuego es apagado por el agua, o el agua se evapora en el fuego, según que uno sea más fuerte que el otro. De este modo uno tiene que desaparecer ante el otro.

Pero ¿qué si ambos son dos diferentes comienzos igualmente fuer- 323
tes y en esencia igualmente originarios y separados?

¿Qué si el poetizar no es el mero arder de un fuego y el pensar la mera acuosidad de un agua?

¿Qué, más aún, si el poetizar de este poeta a la vez es un pensar y el pensar que le replica a la vez un poetizar?

Entonces el poetizar y el pensar de este instante histórico no desaparecerán recíprocamente ni se mezclarán en una falta de claridad de su esencia, sino que en el encuentro sus esencias separadas serán liberadas cada una en lo suyo propio, de modo que en la agudeza de su extrema separación aparezca la única unidad de ese poetizar y pensar.

Si el poetizar y este pensar se copertenecen en este instante histórico en su más separada esencia, entonces se quiebra la apariencia de que "la vivencia del sentimiento" sería competente para el diálogo con la palabra poética. Luego aparece también la posibilidad de que el pensar sea en su esencia originaria, por cierto, "frío y sobrio", pero entonces es otra cosa que el mero calcular con "conceptos".

Escuchar sólo en el atender, atender sólo en el diálogo, diálogo sólo en el mismo lenguaje; por ello decir: la misma palabra; la palabra

esencialmente lo mismo. Sólo el pensar originario es un decir y restituye a la palabra. Sólo el pensar es en lo mismo del comienzo esencial con el poetizar, es decir, en la palabra.

*

Pensar en el sentido del pensar pensante, es un *agradece*r y con ello a la vez *un* agradecer.

Cada pensar ofrenda. La ofrenda es la palabra. Por lo tanto piensa también en la palabra, el poetizar.

Dado que poetizar y pensar en la palabra tienen lo mismo para apropiar, son desde la palabra, es decir, conforme y a través del modo de decir verdaderamente diferentes. (Cfr. El pensar y la palabra. La distinguida referencia de la palabra al ser [*Seyn*]).

*

324 *Propiamente* pensar: *experimentar la esencia de lo verdadero*
guardar la esencia de la ver-dad.
¿Hasta qué punto un agradecer?

367. La verdad de la poesía de Hölderlin

Tan cautelosa es la esencia del poeta de esta poesía que ella misma tan sólo se encuentra en el poetizar de su esencia. Tan sólo desde esta poética cautela ante el destino poético se determina la "verdad" de esta poesía, mientras en ello modernamente se piensa en "validez" y "compromiso". No podemos afrontar esta poesía con una infundada reivindicación, que exija de ella la comprensibilidad de las proposiciones del pensar calculador o la sensible impresionabilidad de "vivencias".

Esta poesía tampoco se deja enfilar primero literaria-historiográficamente en el séquito de conocidos poetas, donde la misma serie se encuentra en un mero circuito de objetivación historiográfica. De este modo la poesía es arrancada de su verdad, rebajada a

un objeto historiográfico. Y desfigurada de este modo es arrastrada ante el tribunal de justicia, que le reclama un "compromiso" "con nosotros". Como si pudiéramos tan infundadamente oponernos como norma. Como si fuera cierto y ya decidido "comprometidamente" quiénes somos. Como si algo vislumbráramos del modo esencial de la verdad de esta poesía.

368. La primera y extrema separación del pensar y el poetizar

La inclinación a derivar y explicar todo y con ello a la vez tenerlo todo en cuenta y entremezclarlo, llega fácil a la suposición de que las observaciones sobre Hölderlin y las "referencias" a esta poesía seguían la intención de entregar el pensar a la poesía y hasta buscar en ella un refugio. Con ello concordaría bien la pretendida condena a la "lógica" en *¿Qué es metafísica?* [en GA 9], de igual modo la "asistencia" [*Betreuung*] de las "disposiciones" y en general la "acientificidad" del 325
pensamiento heideggeriano.

Pero en verdad el comienzo exige del pensar la separación inicial de lo más separado en esencia y tan sólo así hay claridad. Pero para ello tienen antes los más separados que ser en general considerados y experimentados recíprocamente "cercanos" y ello no "sistemáticamente", sino históricamente según el destino del poetizar y el evento del pensar del ser [*Seyn*]. Para el pensador el poeta deviene un envío. Y por un tiempo parece como que el pensar según la historia del ser [*Seyn*] tuviera primero y largamente que permanecer un señalar, que se autoaniquila, al poeta, para que con ello aparezca el ámbito de la confrontación como tal, que no sólo está puesto libremente en el pensar sino que es liberado de su ocultación, en la que se esencia en una riqueza más cumplida.

369. Pensar y poetizar

Visto desde el poetizar, el pensar juega sobre las sordas cuerdas de vacíos conceptos y los "conceptos" rigen como representaciones generales. Se los mide de acuerdo a lo real y está demostrada la pobreza y falta de fuerza del pensar. Asombroso, cómo la apelación al pensar y al arte se entrega tan celosamente a la demostración, sin preguntar si aquí hay algo demostrable. Si aquí no se tiene que referir antes al ámbito, que dispone respectivamente un diferenciar del poetizar y el pensar. Como si este ámbito se brindara por sí mismo y para cualquiera.

370. Poetizar y pensar

En tanto lo por poetizar y por pensar son *lo mismo*, desde el poetizar y desde el pensar tiene que ser desplegada la verdad de este mismo. Nombremos a lo por poetizar: lo sagrado, y llamemos lo por pensar: el comienzo, entonces lo mismo es cada vez algo igual en tanto es el indicar el espacio-tiempo de la historia, única en la cual la naturaleza llega a su verdad.

326 La diferencia de lo extremadamente igual se muestra sin embargo en que lo poético se funda en el devenir nativo, pero el pensar lleva a lo no nativo de la cuestionabilidad. Lo mismo no se deja evidenciar según el tipo de identidad de un objeto y en general de un ente, puesto que este mismo, dicho pensantemente, es la verdad del ser [*Seyn*]; pero poéticamente reina sobre los dioses y los hombres y los lleva a su abierto.

Aquí, en la apertura de lo abierto, la extrema separación de ambos está en la más íntima pertenencia, aunque por cierto este abierto tiene que ser experimentado nunca indeterminadamente sino cada vez poética o pensantemente.

Aquí tampoco hay grados del tipo de la metafísica, que calculando desde un absoluto, pudieran equiparar la ciencia de la filosofía con éste y plantear al arte como un incondicional primer grado.

*

La diferente referencia del hombre al poeta y al pensador.

La referencia inmediata, más ligera y fructuosa, atrayente al poeta.

La referencia al pensador sólo mediata, difícil, despojante, repulsiva.

El pensador, en la figura necesaria según la historia del ser [*Seyn*], del observar de sus observaciones a la poesía del poeta.

La consonancia poética de la articulación del poeta con el poeta.

La pensante desavenencia del diálogo del pensador con el poeta.

371. Poetizar y pensar

La poética y el erudito en filosofía nunca pueden determinar su esencia, es decir, tampoco su referencia y su diferencia. Como si poetizar y pensar fueran igual a dos vegetales que el botánico tuviera ante sí para determinar como objetos en un circuito indeterminado de algo 327
objetivo de la consideración aparentemente atemporal.

Poetizar y pensar deciden su esencia y su réplica sólo históricamente desde su respectivo destino y el evento de su encuentro y separación.

Sólo el poeta determina poéticamente la poesía y su referencia al pensar y a éste.

Sólo el pensador determina pensantemente al pensar y su referencia al poetizar y a éste.

El poeta y el pensador se separan históricamente en su réplica que, como histórica, tiene cada vez su único envío.

Ahora es la historia del paso por el extremo abandono del ser y la preparación del otro comienzo. La primera hora [*Nachmittag*] de la tarde [*Abend*] de Occidente [*Abendland*].

*

Poetizar es acercar-pensando [*An-denken*].
Pensar es alejar-poetizando [*Weg-dichten*], *des-fundar* [*Ent-stiften*].

Así están ambos separados al extremo; pero ambos también acaecidos desde la historia del ser [*Seyn*].

¿Alejar-poetizando? A través del pensar llevar al abismo de la despedida.

No sólo no instituir [*stiften*]
no sólo contra institución [*Stiftung*],
sino lejos de y fuera de su ámbito, pero aún así referido (las montañas)
– de otro modo en la obediencia al comenzar.

*

El pensar pensante – no rechazar, sino encontrar lo suficiente en la abundancia del preguntar a lo cuestionable; pero en ello también la renuncia a la "imagen" y al *inmediato* ser oído.

328

372. El agradecimiento de la renuncia es el agradecimiento pensante

El renunciar a lo sagrado desde la necesidad de valoración de lo cuestionable. La renuncia viene de la experiencia de la propiedad de la plenitud de esta dignidad.

Este agradecer no es un mero rechazar; tiene su sí y su determinación a partir de la voz de la dignidad del ser [*Seyn*] mismo y del evento de su sobreponerse.

Este agradecer es un pasar por el infundado ser y por el poder del ente.

*

El agradecer es pensar:

1. el agradecer como pensar poético.
2. el agradecer como poetizar pensante.

(1) Aquí el agradecimiento es poetizar – saludar.
(2) Aquí el agradecimiento es pensar – como preguntar a lo *cuestionable*.

*

La diferenciación de poetizar y pensar es primero separadora división de algo simplemente diferente.

Pero esta diferenciación divide, porque diferencia algo originario de modo que los divididos están determinados en una esencia, desde la que la diferenciación piensa y poetiza hacia el otro respectivamente diferente.

El pensar del ser [*Seyn*] es poetizante.

El poetizar de lo sagrado es un pensar.

El peligro y la apariencia de entremezcla es aquí, donde reina lo más separado de lo originario, el máximo y más tenaz.

*

Poetizar y pensar no son explicables desde "poesía" y "filosofía", como si fueran firmes circuitos en sí, como si se tratara de explicarlos.

A lo sumo fundar poesía y filosofía en poetizar y pensar. Pero ¿dónde esto y desde dónde experimentable? El ámbito del convenio
en respectivamente diferentes fundamentos y planos según las expe- 329
riencias poética o pensante; una tercera queda ex-cluida.

Experiencia y *experiencia* – la *indigencia* – historia.

373. La esencia futura según la historia del ser [*Seyn*] *del poeta y del pensador**

El poeta

funda [*stiftet*] el permanecer de lo
que permanece,
el habitar en lo nativo
del ente,

El pensador

funda [*gründet*] el abismo
del ser [*Seyn*] en su sobreponerse
en el ocaso del comienzo;
funda la instancia en lo

* Cfr. anterior acerca de (evento) y comienzo.

a través del decir lo sagrado.	no nativo del ser [*Seyn*].
Es preparación del advenimiento de los dioses.	Es el riesgo de la experimentada ausencia-de dios.
Poetizar es consagración de lo sagrado.	Pensar es valoración de lo cuestionable.
Poetizar es hallar lo cuestionable – “Conocer”.	Pensar es buscar lo sin salvación [*Heillosen*].
Poetizar es errar entre lo sagrado y lo desgraciado [*Unheiligen*]	Pensar es extraviante marcha entre el comenzar (lo único cuestionable) y el ente (como “real-objetivo”), que incuestionable rechaza todo preguntar.
Poetizar es la palabra halladora nombrante (el nombramiento).	Pensar es la palabra que buscando pregunta (el dicho).
Poetizar es el *agradecimiento* del devenir nativo en lo nativo [*heimisch*], es d. en el ente	Pensar es el agradecimiento del ser renunciante no nativo en lo no nativo, es decir, en el ser [*Seyn*].

330 En el agradecer
está la intimidad de la extrema desavenencia del
poetizar y pensar
El *agradecimiento* el agradecer

Poetizar es co-municar lo nativo [*Heimischen*] en la palabra conformadora de la cercanía de lo sagrado.	Pensar es despedida a lo no-nativo en la palabra sin imagen del ensamble del ser.

Poetizar es institución [*Stiftung*] de la historia de una humanidad para la morada de los dioses.
Poetizar es [ser] saludado por lo sagrado para la fiesta.

El poeta ha sido saludado, para responder al saludo y como saludado estar salvado. El poeta saluda.

El poeta deviene el participante en la fiesta del consagrado ser-huésped de los dioses.

Poetizar es devenir nativo desde el no ser nativo.

Pensar es fundación [*Gründung*] de historicidad del ser [*Seyn*] en el abismo de lo no-salvo.
Pensar es acaecido-apropiadoramente por el comienzo en el ser-ahí.

El pensador es reivindicado para atreverse, experimentando, en la reivindicación de la libertad. El pensador "pregunta", es decir,
resuelve la despedida.

El pensador salta a la libertad del abismo de la ver-dad para la con-fronta-ción del evento del comienzo.

Pensar es devenir nativo
en lo no ser nativo.
(en la localidad de la despedida)
Resolución de la diferencia.

Cuando de este modo el poeta y el pensador devienen diferentes en esencia, entonces queda la pregunta de dónde esta diferenciación ha sido cumplida y en qué perspectiva, a qué correspondencia de la esencia de los diferentes puede ser osada. En tanto aquí queda una "pregunta" y aparece un riesgo, manifestamos ya que este diferenciar es aventurado desde el pensar. Por lo tanto no estamos frente al poetizar
y al pensar como si fueran dos objetos que pudieran ser considerados 331
desde un lugar exterior a ellos.

El poetizar es interrogado y concebido desde el pensar. ¿Qué significa esto para la diferenciación y su verdad? ¿No es visto a través de ello el poetizar desde su "más separada montaña" y no es esta determinación pensante precisamente reorientación en el ámbito de la verdad del pensar? ¿O sale aquí a la luz una oculta unidad del poetizar y del pensar, que tiene que ser dejada en su ocultación? ¿Y no es este dejar sólo posible en el riesgo del pensar?

¿Y no es el experimentar (a su vez sólo pensante) de la ocultación de este ocultamiento de la correspondencia del poetizar y pensar y más ocultamente de lo sagrado y del comienzo, no es este experimentar como extrema libertad la liberación de esta ocultación en su puro, ineficaz, no necesitado de efecto y causación, como tal no cognoscente, -¿cómo lo podemos nombrar y decir? –esenciarse? Aquí está el puro interrogar a la unidad del envío del destino y del evento del comienzo. Aquí se aclara la nativa-foránea localidad del hombre histórico en el entre entre el ser y el ente. Aquí se desoculta la oculta "esencia" de lo que el pensar nombra desde fuera, y así como si fuera sólo una cosa de una vacía "lógica", "la diferenciación del ser y el ente", y pregunta siempre de nuevo y únicamente como lo más cuestionable en su preguntar.

Pero si la historia del ser [*Seyn*] llega en este instante del pensar, ¿no tiene también la poesía que poetizar al pensar y al pensador? ¿Ha sido este pensar y su pensador ya poetizado? ¿Es el "Poema Empédocles" de Hölderlin ya esta poesía? ¿O ha sido aquí aun poetizado un entre en tránsito, a saber: un múltiple entre? El "entre" entre poetizar y pensar y este mismo de nuevo como unidad entre lo vigente y lo futuro, y
332 este histórico "entre" mismo aún en la figura de la propia historia de este poeta en su tránsito de *Hyperion* a la poesía de los *Himnos*.

¿Está esta poesía del pensador y del pensar ya fuera de la mirada al pensar de la metafísica? Y si es así, ¿de qué manera? ¿Viene la

diferenciación del poetizar y el pensar a luz poética, o desaparece esta diferenciación en una unidad todavía no experimentada, indecible, ensamblada-oculta?

¿Qué dicen en este aspecto los diferentes "grados" del poema de *Empédocles*? ¿Está aquí poéticamente en movimiento un pensar poético?

¿No tiene también el pensar que ser un poetizar pensante en el tiempo de este tránsito de la historia de Occidente? ¿Y es entonces esto un borramiento de los límites del poetizar y del pensar, o es cada vez un oculto pasaje esencialmente diferente por el ámbito de la oculta "unidad" de lo sagrado y el ser [*Seyn*]? ¿Y de dónde nuevamente esta "unidad"? ¿Impele todo nuevamente hacia afuera [*hinausdrängen*] a diferenciaciones de diferencias formales?

¿No es la anterior diferenciación de la esencia según la historia del ser [*Seyn*] de poetizar y pensar una mera antitética y la tentación a la "dialéctica" de esta referencia de ambos? ¿O tiene que prescindirse de todo eso "tético"? ¿No se ha ya prescindido, dado que aquí el pensar viene de la experiencia histórica y él mismo se encuentra en la confrontación – o sea, es en sí según la historia del ser [*Seyn*]? Efectivamente.

Pero desde fuera permanece la apariencia y la posibilidad de la concepción sólo representativa y opinante y en consecuencia del sobreasumir [*Aufheben*] y ejecutar "dialéctico". Donde se llega a ello y donde sólo esto se encuentra en la intención, allí falta el experimentar del pensar y la obediencia a la poesía; allí todo está desprendido anticipadamente por la ocultación de la unidad de ambos y por el destino y evento de esta ocultación como el acaecido envío de un transferido destino, que podemos experimentar en el preguntar al comienzo y el poder oír en el nombrar a lo sagrado. Mientras permanezcamos en la tentación de rehuir en lo dialéctico y deleitarnos en 333
el juego vacío de las oposiciones, habremos también olvidado que ya

un destino ha sido enviado y el evento transferido. En virtud de este olvido persistimos en la técnica e historiografía de lo real y conocemos y sentimos la historia sólo como el acaecer. No conocemos la tarde de lo acaecido [*Geschichts*] y no sospechamos nuestro ser asignados [*Zugewiesenheit*] al país de la tarde. Somos todavía europeos y estamos todavía en la aspiración europea a lo planetario. Tomamos aún poetizar y pensar como modos del "hacer" y de la "genialidad" del "genio"; representamos aún lo creador y la ipseidad [*Selbstigkeit*] del hombre moderno en la época del olvido del ser del ente. Persistimos en el mentar antropológico y nos preocupamos por la "cultura" y por la salvación de lo "espiritual". Arrastramos a lo que es de otro origen a las organizaciones del actual mundo y hombre técnico, no oímos el preguntar y no escuchamos al nombrar.

374. Poetizar y pensar en su referencia a la palabra

La palabra no pertenece al poetizar ni al pensar; ambos no la "tienen" tampoco en feudo sólo como medio, lo que se podría opinar en atención a la equiparación de lenguaje y palabra. El lenguaje surge tan sólo de la palabra. Pero la palabra no surge de la poesía, tampoco del pensar.

Tampoco se diferencian ambos como si se concediera a aquélla la palabra con imagen y éste fuera forzado a lo carente de imagen; o como si la palabra poética fuera sensiblemente contemplable, pero la pensante conceptuable. Son diferencias que crecieron en la metafísica y por ello resultan esencialmente impropias para poner en claro la esencia de la palabra y la referencia a ella del poetizar y del pensar.

334

375. El pensador y el pensador

El pensador piensa ya en el ser [*Seyn*] la historia del ser [*Seyn*]. El erudito investiga la historiografía (opiniones sobre ella) de la filosofía.

Sólo el pensador es capaz de reflexionar en cada pensador de modo que pueda destinarle el pensar originario también de lo ya pensado, lo que historiográficamente "en él" se puede probar (conceder, pre-pensar [*vor-denken*]).

El pensador nunca quiere comprender al pensador en la confrontación; pues así impeliría a lo comprendido en lugar de permanecer en lo cuestionable, de modo que éste se abra. Tal querer conduciría erróneamente al pensador a desconocerse a sí mismo y al pensador sobre el que reflexiona y detenerse fuera del ámbito del pensar. Por ello la confrontación pensante con un pensador conduce necesariamente a que en sus pensamientos lo pensado surja originariamente y la confrontación devenga en sí misma superflua, en el caso de que por ello se entienda adicionalmente aún la "crítica". La "crítica" sólo puede dirigirse al mismo que re-flexiona y ver en ello que los límites del ámbito son mantenidos con diferencias.

De otro modo procede el erudito historiográfico. Comprende y quiere comprender. Y comprende sólo cuando puede explicar los pensamientos ajenos a partir de lo ya pensado y de lo eruditamente comprensible y así disolver todo en influencias y dependencias. Entonces aquí queda del pensador nada más que un parecer y se tiene que buscar entre todos los pareceres obtenidos historiográficamente una compensación o introducir otras ayudas, como el desarrollo y la "relatividad".

335 G. “Observaciones” e “Interpretación”

a. El pensar acerca de Hölderlin *“Interpretación”*

376. Hölderlin

¿No ha de tener lugar ninguna interpretación? ¿Ha de esperar la palabra de esta poesía a un oír puramente desde sí? Pero ¿qué significa aquí desde sí?

¿No es una interpretación el percibir sin interpretación y el no percibir?

Poder oír y escuchar. Poesía.

Atención y obediencia. Cautela del pensar.

377. Interpretación de Hölderlin

Poesía – sólo de palabra a palabra y cada una más esencial que la otra.

Pero ciertamente “instructiva”; sin embargo por este camino no “se” “termina” nunca; ¿cómo entonces se ha de enfrentar a los demás poetas? ¿Se debe ello?

O tenemos que decidirnos –sólo ese poeta que tal procedimiento exige– no limitar sino deslindar [*entschränken*] al único.

378. “Interpretaciones” de “Hölderlin”

Son inmediatamente comunicadas como “interpretaciones” de poemas. Aparecen como aportes a la investigación literario historiográfica. Tal vez susciten, porque procedentes de la “filosofía”, la impresión de lo arbitrario, “constructivo” y no propiamente-conforme a la especialidad, por lo tanto tampoco competente. Entonces se les atribuye una competencia con la “investigación”, que en ellas no tiene sentido.

Entraron de improviso en una ambigüedad, de la que sólo es difícil liberarse.

Pues las interpretaciones [*Auslegungen*][61] no son "*Interpretation*" 336
literario historiográficas ni tampoco "interpretaciones filosóficas". Buscan más bien, viceversa, en la poesía de Hölderlin un sostén histórico, que podría devenir una ocasión para preparar al pensar meditante [*Erdenken*] del comienzo. En ello se manifiesta en todo caso una determinación histórica de la poesía de Hölderlin, de la cual aún nada sabemos, porque la esencia de esta historia nos está aún oculta. En verdad Hölderlin sirve a la interpretación de un intento que piensa el comenzar del comienzo. ¿No es entonces la poesía servicial al pensar y "filosóficamente" abusada?

*

La *interpretación* [*Auslegung*] extraña y exige la renuncia a lo comprensible de lo razonable.

Interpretación [*Interpretation*] explica y hace comprensible y procura el apaciguamiento de un logro.

Quien aprecia la interpretación [*Auslegung*] según las medidas de la interpretación [*Interpretation*], cae en el sin sentido y tiene que rechazar toda interpretación [*Auslegung*] como locura. Tal decisión es siempre más auténtica que el pretendido modo de aprobar una interpretación [*Auslegung*] porque algunas de sus propias observaciones son logradas. (Cfr. Ma. Copias de extractos de *Meditaciones* sobre Hölderlin [aparecen en GA 94-96]).

---

61 El autor despliega un sentido de 'interpretación' [*Auslegung*] que en tanto perteneciente a un pensar meditante [*erdenken*] conforme a la historia del ser [*Seyn*], se distingue tanto de la habitual interpretación filosófica [*Auslegung*] como de la interpretación historiográfico-literaria [*Interpretation*], en calidad de confrontación o diálogo histórico.

379. El pensar acerca de Hölderlin

La "interpretación" [*Auslegung*], si se tiene en cuenta [*auf das rechnet*] lo que ha de ser un "contenido" comúnmente asible, no es un exponer; pero por ello ningún meter; pues el meter [*Hineinlegen*] es aquí solo el "incorrecto" exponer [*Auslegen*], que merece el rechazo. Tal rechazo es superfluo, porque este pensar sobre Hölderlin "no" es interpretación [*Auslegung*] en un sentido *esencial*; pues este pensar sobre Hölderlin es con-frontación, pero ésta a su vez tomada según la historia del ser [*Seyn*], no como disputa por correcto e incorrecto. Con-frontación de indigencias históricas en su historicidad; por ello tampoco un "poner"
337 organizado sólo por nosotros, antes bien la obediencia de un escuchar a la voz del ser [*Seyn*].

Con-fronta-ción como inserción en la conversación.

380. La interpretación de Hölderlin al interior del otro pensar

La "interpretación" [*Auslegung*] no es "interpretación [*Interpretation*] histórica" desde la reivindicación de corrección y objetividad. Tampoco es revitalización conforme al tiempo de la poesía.

Si se permite una comparación ligeramente osada, la relación de la palabra interpretativa con la palabra de la poesía puede ser puesta en correspondencia con la relación de la palabra hölderliniana con los fragmentos de Píndaro.

Algo propio, esto es: necesario en lo adviniente, está aquí en diálogo con lo propio. Ninguno puede asimilarse al otro. Pero en el diálogo se expresa lo que ni uno ni otro es capaz de decir. Ambos hablan desde un decir que no es enunciado alguno.

Quien por lo tanto quiere guardar "su Hölderlin" y reivindica al "correcto" en acabada posesión, puede permanecer tranquilo en ello. De igual modo, quien plantea a Hölderlin sólo como un poeta

que entre otros "alumbra" el siglo, ha de hacer esto a su manera y seguir "ocupándose" de la objetivación historiográfica. Hasta se puede lamentar que aquí en la confrontación pensante con la poesía de Hölderlin ésta sea sin embargo abusada y ajustada a los objetivos de "una filosofía". También estas quejas podrían estar en su derecho.

Además de esto subsiste sin embargo la posibilidad de un preguntar que no concierne ni a la poesía historiográficamente presente ni a una "filosofía" ahora emprendida, sino más bien surge del ser [*Seyn*] mismo y su historia y es necesidad. Con respecto a ésta no hay consideración alguna. Aquí una época puede perder todo o bien encontrarse en una inicial obediencia. Con respecto a esto [*Diesem*] todo es únicamente una indigencia.

b. "Observaciones" e "interpretación" 338

381. "Observaciones"

nunca son capaces de interpretación. Ésta sigue a la resolución, en la que la verdad de la poesía abre su propio circuito para, en su ensamble, avenirse con su esencia. A la resolución de la poesía nuevamente sólo puede seguir un poeta o en camino separado un pensador. Cada uno tiene que seguir de otro modo. La interpretación del poeta es su articulación de la resolución. La interpretación del pensador sostiene el diálogo con la resolución y la lleva a su modo al lenguaje.

Las observaciones son sólo aplicadas. Pueden tal vez preparar la necesidad de una interpretación. Sin embargo, nunca pueden remplazar a ésta ni tampoco producirla. Las observaciones están referidas al poema. Lo que ellas mismas aún aportan es un recurso de urgencia.

La interpretación es obsequiada sólo a quienes habitan cerca del poeta en las más separadas montañas. Son "los preferidos", quienes

alternativamente se llevan [*sich bringen*] a su esencia y sólo en tal separación permanecen en la cercanía. Los intérpretes pueden seguir.

Las observaciones dejan sólo atender a las opiniones que nosotros mismos aportamos sobre la poesía. Pueden suscitar la atención sobre la posibilidad de que sean necesarias interpretaciones. Lo que comúnmente se llama "*Interpretation*" y "*Auslegung*" es un observar, cuando ellas tienen éxito; cuando fracasan, proporcionan el desorientado mendigar entre mendigos.

382. Observaciones y la interpretación

Las observaciones ofrecen la ventaja de que ellas, porque sólo aplicadas al poema, pueden ser fácilmente omitidas en todo momento por el único favor del poema.

La interpretación, por el contrario, es de otra reivindicación y permanece sólo posible y esencial como confrontación. Ésta sólo sería pensante, conforme a lo poético.

339 Pero la confrontación pensante con el poeta es de un tipo tan único que corremos el peligro de precipitarnos y olvidar lo necesario. Pues el pensar del que ella procede y al que a su vez realiza, pertenece a una experiencia que permanece extraña a la época.

Una observación a estas observaciones es necesaria, tan necesaria que hasta tiene que ser anotada, a pesar de que es contraria a la actitud del observar y enteramente a la oportunidad de esta diferenciación fundamental en el saber esencial. Pero sobre todo quisiera permanecer separada del poema. Es malentendida cuando desvía el meditar a su observado y rebaja el "poema" del poeta a una ocasión para discutir "cuestiones metódicas".

Las observaciones al poema tienen el único propósito de suscitar una obediencia a éste y la disposición de escuchar poéticamente el poema desde su palabra.

Cuando surge la impresión de que las observaciones interpretan [*hineindeuten*] una "filosofía" en el poema o hasta desde él "instalan" [*beziehen*] una filosofía, entonces déjelas el lector descansar en sí. Aténgase al mismo poema, al poema por cierto y no a sus propias opiniones sobre él, que por ser las opiniones de un lector no tienen más derecho que la supuesta y temida filosofía de otro. Déje"se" entonces circular a ambos. Y atiéndase luego al desconcierto que tal vez surja.

383. Observaciones

¿Ha de asegurarse aún ampliamente que las observaciones, que anotan no sólo apoéticamente sino sin poesía cada palabra individualizada del poema, no piensan en estorbar la consonancia una del poema? Ella puede también, donde es percibida, no dejarse estorbar. Pero la consonancia podría hasta devenir más perceptible en el olvido que aparta de un empujón lo observado, a lo que pertenece evidentemente un previo examen de las observaciones. El no menesteroso reposar en sí del poema podría en la intangible consonancia de sus versos más 340
bien llegar a la resonancia.

384. Las observaciones

son aplicadas al poema desde fuera. Por ello podemos también fácilmente omitirlas. Entonces se encuentra el poema sólo por sí en su propio "espacio". Sólo que tenemos que poner de lado, al igual que las observaciones, también nuestras habituales opiniones sobre el poema, que entretanto devinieron tal vez más claras. Las observaciones pueden llamar la atención sobre estas opiniones antes que servir al mismo poema. Las observaciones parecen irrumpir desde un indeterminado arbitrio. Sin embargo, tomaron nota de algo de lo que este poeta además dice. Lo determinante evidentemente para las observaciones, para su realización y para su "contenido" nunca

fundamentable desde la poesía, es un pensar que sólo se esfuerza en permanecer obediente a la voz de la oculta historia del pensar occidental y de su indigencia. Si las observaciones debieran tener la aptitud de tornarse pronto superfluas, entonces éste sería tal vez un primer indicio de su posible "verdad".

La *interpretación* es de otro tipo que tal observar. Hasta ella el camino es largo. Su ley es determinada por los mismos intérpretes. La interpretación procede del diálogo poético o procede de y pertenece a la confrontación pensante con la poesía de Hölderlin. Tal confrontación y su condicionamiento [*Bedingnis*] son aún más escasos que ese diálogo. Pero ambos vendrían, si uno viniera alguna vez, sólo y de diferente manera de una cercanía a la palabra poética. Ésta sólo sería obsequiada a quienes de este poeta "habitan cerca en las más separadas montañas" (Hölderlin, *Patmos*).

385. Observaciones

Los sencillos versos cargados con un contenido, que tal vez desea llenar un sistema de la filosofía, pero que sin embargo no debiera
341 desfigurar lo simple de esas palabras del poema. Las observaciones no deben tampoco esto. Pero desearían dar un impulso sólo al regreso a lo simple. Pero ¿no es más simple tomar simplemente lo simple? Ciertamente; pero es un engaño fundamental de una época autoritaria que lo simple le sea simplemente regalado. En las observaciones no se encuentra nada, en el poema todo.

Las observaciones al poema *Recuerdo* [*Andenken*] nos hacen atender al pensar, que en este poema ha sido poetizado y es él mismo un pensar poético.

La pregunta se acerca a lo que además sea el pensar y acaso el pensar pensante y cómo éste se relaciona con el poetizar. Reflexionar sobre esto es necesario para nosotros; la verdad del poema no necesita

de ello. Tal reflexión podría, y lo intenta [*versucht*], retirar fácilmente la atención del poema. Y ello no debe ser. Sin embargo surge la apariencia de que poetizar y pensar sean acercados aquí uno a otro, cuando no entremezclados. Pero esta apariencia podría ser también el impulso a interrogarle acerca de la abismal diferencia del pensar poético y el pensar pensante, porque en esta pregunta la meditación que precedía todo encontraría un sostén que se dirige al ámbito en que poetizar y pensar tienen que encontrarse, para estar esencialmente separados entre sí.

386. La in-terpretación

es con-frontación pensante. La interpretación confrontativa de la poesía requiere potencia [*Gewalt*] y tiene que asaltar a la palabra. Pero si ella sale bien, entonces va al encuentro de la palabra poética. Dice otra cosa, que el decidor de la palabra no experimenta [*erfahren*]. Evidentemente, pensar que el decidor sea a través de ello mejor entendido que lo que él mismo se entendía, es equivocado. Pues "mejor" y "peor" es una medida del erudito. La interpretación, rigurosamente tomada, es un asunto de la "investigación". (Empleamos la palabra con el significado amplio para todo tipo de dilucidación de una poesía, a lo que pertenecen también las observaciones. La interpretación, "rigurosamente tomada", sólo es ella misma posible como poesía). A la poesía
sólo un poeta puede interpretar desde ella misma, es decir, desde la 342
convocatoria poética, que por ello no es igual. A la poesía también puede "interpretar" un pensador desde la incomparablemente otra convocatoria, que en todo momento está compelida a la extrema confrontación con el poeta, pero que por ello permanece determinada a lo mismo desde lo mismo.

En medio de la serie de siete grandes tratados según la historia del ser [*Seyn*], que se inaugura con los *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)* (GA 65), aparece aquí de las obras póstumas de Martín Heidegger como tomo 71 de la edición de obras completas (GA) el sexto tratado con el título *El evento* [*Das Ereignis*]. Entre ambos textos se encuentran los tratados también ya publicados *Meditación* (GA 66), *La superación de la metafísica* (GA 67), *La historia del ser* [*Seyn*] (GA 69) y *Sobre el comienzo* (GA 70). Sólo falta aún la publicación del séptimo tratado *Las sendas del comienzo* (GA 72). Por cierto, todos los tratados según la historia del ser en cuanto evento tratan acerca del evento, pero el sexto tratado, que ahora alcanza la publicación, lleva ex profeso el título *El evento.* En ello se expresa su especial rango. Su construcción interna se articula en once partes o capítulos y en 386 parágrafos.

Para el establecimiento del texto estuvieron a disposición del editor un manuscrito que consta de 682 hojas manuscritas datado en los años 1941/1942, y dos ejemplares de una copia mecanografiada proporcionados por Fritz Heidegger. Las hojas manuscritas, por lo general en el formato DIN A 5, llevan en la esquina superior derecha en cifras arábigas o letras minúsculas la paginación interna de las secciones que constan de varias páginas manuscritas. Las cifras colocadas por Fritz Heidegger a mano arriba a la izquierda remiten a su copia mecanografiada. Esta numeración cifrada comienza nuevamente en cada uno de los capítulos. La copia mecanografiada misma está paginada a mano arriba a la derecha desde la página 1 a la 259.

344 El índice manuscrito presenta después del "Prólogo" como primer capítulo "El primer comienzo". El sobre, rotulado también con este título, en el que debían encontrarse las hojas manuscritas de este capítulo contiene, sin embargo, sólo una etiqueta con la anotación manuscrita de Heidegger: "el manuscrito en Freiburg para el curso del semestre de invierno 42/43. 'Parménides y Heráclito' 24 oct. 42" (Se refiere bajo el título "Parménides" al curso publicado en el tomo 54). Dado que al comenzarse la copia mecanografiada el legajo manuscrito del primer capítulo no había sido devuelto a su lugar, la transcripción a máquina omite el primer capítulo y comienza con el segundo, "La resonancia", aunque su índice se inicia con el título del primer capítulo. Mientras el manuscrito con los capítulos dos a once se conserva en el archivo de Marbach bajo las signaturas B 14 y B 15, finalmente pudo encontrarse e identificarse el manuscrito del primer capítulo en la caja C 25.

Las 187 hojas manuscritas del reencontrado capítulo primero, "El primer comienzo", tuvieron que ser transcriptas por el editor. Luego la copia mecanografiada por Fritz Heidegger del segundo hasta el undécimo capítulo fue comparada palabra por palabra con el texto manuscrito. En esto se salvaron algunas omisiones, se rectificaron algunas pocas lecturas, se mantuvieron singularidades en modos de escribir, se resolvieron inusuales abreviaciones de palabras – particularmente de manuscritos y escritos propios de Heidegger, se asumieron complementos de Heidegger de la copia mecanografiada en la composición, se complementó la puntuación aquí y allá, se transformó subrayados y espaciados (de la copia mecanografiada) en cursiva, las articulaciones de párrafos fueron rigurosamente dispuestos según la presentación manuscrita, se resolvieron referencias a otros manuscritos y escritos de Heidegger con notas de asterisco a pie de página y se las complementó a través de remisiones a los tomos de la edición completa. Las palabras conceptuales que a veces se encuentran al lado del título de

un parágrafo son breves indicaciones de contenido de Heidegger. Las notas a pie de página numeradas con letras minúsculas reproducen notas marginales de Heidegger del segundo ejemplar mecanografiado 345
de Fritz Heidegger. Las correcciones manuscritas de texto llevadas a cabo por mano de Heidegger de este segundo ejemplar mecanografiado fueron incorporadas en la composición.

El editor añadió los once capítulos del tratado con cifras romanas y los 86 parágrafos con cifras arábigas. En algunos capítulos hay secciones enumeradas con letras mayúsculas A, B, C. En pocos casos se llega en la sección a una ulterior división en a., b.. En el manuscrito las divisiones superiores e inferiores han sido marcadas a través de correspondientes sobres con inscripciones de Heidegger, de modo que se destacara con nitidez la división que él había introducido en el conjunto del manuscrito.

Sobre la base de la primera transcripción del primer capítulo y de la copia mecanografiada de Fritz Heidegger complementada y revisada en los aspectos mencionados, fue producida por el editor una copia en limpio como base para la composición.

Los once capítulos del tratado *El evento* llevan los siguientes títulos: I. *El primer comienzo*, II. *La resonancia*, III. *La diferencia*, IV. *El reponerse*, V. *El evento. El léxico de su esencia*, VI. *El evento*, VII. *El evento y la esencia humana*, VIII. *El ser* [*seyn*]*-ahí*, IX. *El otro comienzo*, X. *Indicaciones del evento*, XI. *El pensar según la historia del ser* [*Seyn*]. *Pensar y poetizar.* El último de los seis *Prefacios* con el título "*Acerca de los Aportes a la filosofía (Sobre el evento)*" desde la ubicación temporalmente posterior del tratado *El evento* nombra seis aspectos, en los que el modo de proceder en los *Aportes* aparece aún insuficiente y que son considerados en *El evento*. Este *Prefacio* muestra que el renovado despliegue del pensar según la historia del ser sigue orientándose tomando como referencia a los *Aportes*.

Ello corresponde a esa observación previa a los *Aportes*, según la que éstos debían servir "como pauta de un desarrollo" (p. XVII). El centro textual de los once capítulos lo conforma el capítulo V, que
346 despliega el léxico de las once maneras de esenciarse del evento en sus referencias y nexos: el evento [*das Ereignis*], el evento-apropiador [*das Er-eignen*], la a-propiación [*die Ver-eignung*], la transferencia [*die Über-eignung*], la adjudicación [*die Zueignung*], la a-propiación [*die An-eignung*], la propiedad [*Eigentlichkeit*], la aptitud [*Eignung*], lo apropiado [*Geeignetheit*], la ex -propiación [*die Ent-eignung*], la propiedad [*Eigentum*]. El manuscrito de este sobresaliente capítulo consta de 25 DIN A4 páginas individualmente numeradas, en las que en formato apaisado a la izquierda se encuentra el texto seguido, mientras el respectivo lado derecho ha sido dejado libre para ampliaciones textuales. Puesto que Heidegger en el curso de su pensamiento en *El evento* repetidamente remite a los otros cinco tratados, que cronológicamente se encuentran entre los *Aportes* y el texto aquí publicado, los lectores e intérpretes serán exhortados a examinar *El evento* en el contexto pensante de los tratados precedentes y a atender aquí también a los no inesenciales desplazamientos de significado de numerosas palabras fundamentales.

*

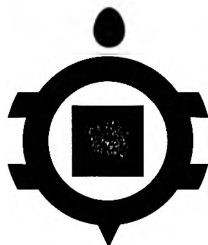
Al administrador de las obras póstumas Dr. Hermann Heidegger y su esposa Jutta Heidegger agradezco cordialmente por la supervisión del cotejo del texto base de la composición con el manuscrito y la copia mecanografiada de Fritz Heidegger y además por su considerable participación en la corrección de pruebas. De gran ayuda en los extensos trabajos de corrección me fue el Dr. Klaus Neugebauer, filósofo y germanista, quien ya como estudiante en los años setenta había leído las correcciones de los tomos 1, 5, 9, 20, 25, 39. Le expreso mi cordial agradecimiento por su esmerada, cautelosa

y versada colaboración. Al profesor Detlev Heidegger adeudo cordial agradecimiento por la valiosa ayuda en la solución de los más difíciles problemas de desciframiento. Al director de la sección de manuscritos del Archivo Alemán de Literatura Marbach, Dr. Ulrich von Bülow agradezco cordialmente la facilitación de las magníficas copias de manuscritos. Mi expresión de reconocimiento concluye con un especial agradecimiento a la Prof. Dra. Paola-Ludovika Coriando
(Universidad de Innsbruck) por el acompañamiento dialogal durante 347
los trabajos editoriales del presente tomo 71 *El evento*, después de haber ella editado el anterior tomo 70 *Sobre el comienzo*.

Friburgo, septiembre de 2009
F.-W. v. Herrmann

ELHILOĐARIADNA

Colección Sophia



"¿Dónde está la sabiduría que perdimos con el conocimiento, dónde el conocimiento que perdimos con la información?"

En estas palabras de T. S. Eliot se rememora el significado pleno de *Sophia*, la palabra griega que se traduce por sabiduría, como la forma del saber íntegro y primordial.

La colección Sophia se dedica a la presentación de estudios y escritos filosóficos fundamentales del pensamiento de Occidente desde sus orígenes antiguos hasta la reflexión contemporánea.



Plotino y la mística de las tres hipóstasis
Francisco García Bazán



La historia del ser
Martin Heidegger



Heráclito
Martin Heidegger

Biblioteca Internacional Martin Heidegger

Colección: El camino hacia el *Otro pensar*

Director: Rogelio Fernández Couto

•

Martin Heidegger

Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"

(1934/5)

Susanne Ziegler (Editora) 1980

•

Martin Heidegger

Aportes a la filosofía

(Acerca del evento)

Beiträge zur Philosophie

(Vom Ereignis)

(1936-1938)

•

Martin Heidegger

Sobre el comienzo

(Über den Anfang)

(1941)

•

Martin Heidegger

Meditación

(Besinnung)

(1938-1939)

•

Gottfried Wilhelm Leibniz

Discurso sobre la teología natural de los chinos

(Edición bilingüe)

•

Martin Heidegger

Hegel

1. La negatividad. Una confrontación con Hegel desde el planteo de la negatividad (1938-1939)

2. Dilucidación de la "Introducción" a la Fenomenología del espíritu de Hegel (1942)

(Edición bilingüe)

•

Oscar del Barco

Exceso y donación

La búsqueda del dios sin dios

•

Oscar del Barco

El abandono de las palabras

•

Rogelio Fernández Couto (Compilador)

Conmemorando a Martin Heidegger

Dossier Imago Agenda 1997-2000

•

Acerca de Ernst Jünger

Martin Heidegger

Peter Trawny (Editor) 2004

•

Heráclito

Martin Heidegger

Manfred S. Frings (Editor) 1979

•

La historia del ser

Martin Heidegger

(1938/40)

Peter Trawny (Editor) 1998

El original alemán de *El evento* fue escrito entre 1941 y 1942 y publicado por primera vez de manera póstuma en 2009. Forma parte de un conjunto mayor, compuesto por siete textos conocidos como "Los tratados de la historia del ser". Todos los textos de este conjunto, que comienza con *Aportes a la filosofía*, están articulados alrededor del evento como concepto central.

Aunque no fueron escritas para ser publicadas, las notas que conforman el presente volumen abordan un tema fundamental y plantean un recorrido novedoso por aspectos nodales del pensamiento heideggeriano, tales como la verdad y la naturaleza, la metafísica moderna, el olvido del ser, el comienzo, el pensar y el poetizar.

El evento es tal vez la mejor muestra de los diálogos que el filósofo mantenía consigo mismo en la soledad del gabinete de trabajo: la argumentación pausada y extensa convive aquí con la sentencia breve, muchas veces enigmática y oracular. A la densidad conceptual le sigue por momentos una explicación casi didáctica.

El lector no dejará de asombrarse ante determinadas reflexiones que, sin desentonar en el contexto filosófico, tienen toda la potencia de una anticipación histórica. Estas aluden a temas tan actuales como el papel de los medios de comunicación, las utopías, la globalización y la ecología.



Biblioteca Internacional
Martin Heidegger

ISBN 978-987-3761-22-5



elhilodeariadna.org